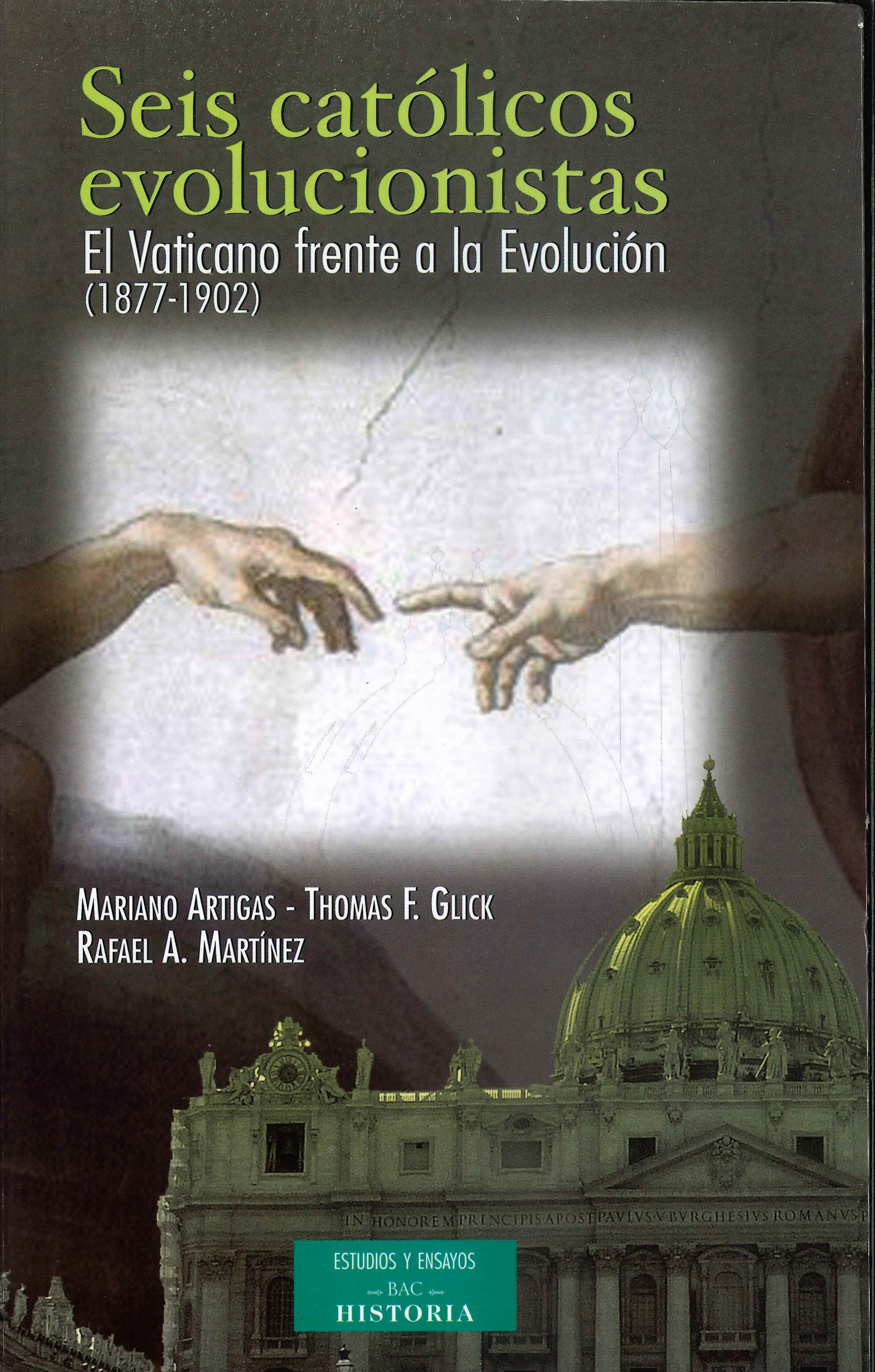


Seis católicos evolucionistas
El Vaticano frente a la Evolución
(1877-1902)
Mariano Artigas - Thomas F. Glick
Rafael A. Martínez
IN HONOREM PRINCIPIS APOST PAVLVS V BVRGHESIVS ROMANVS P
ESTUDIOS Y ENSAYOS
BAC
HISTORIA

Mariano Artigas - Thomas F. Glick
Rafael A. Martínez

SEIS CATÓLICOS EVOLUCIONISTAS

El Vaticano frente a la Evolución (1877-1902)

Título original: *Negotiating Darwin. The Vatican Confronts Evolution, 1877-1902.*
Versión española de MARIANO ARTIGAS y RAFAEL A. MARTÍNEZ

© De la edición original: Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006
© Biblioteca de Autores Cristianos, 2010
Don Ramón de la Cruz, 57. 28001 Madrid
Tel.: 91 309 08 62
www.bac-editorial.com

Depósito legal: M-11067-2010
ISBN: 978-84-220-1478-2

Preimpresión: Anormi, S. L. Doña Mencía, 39. Madrid
Impreso en España por MFC Artes Gráficas. Galileo Galilei, 78. Arroyomolinos (Madrid). Printed in Spain

Diseño de cubierta: BAC

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, *www.cedro.org)* si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS

Trabajar en los archivos vaticanos no ha sido fácil. La catalogación sistemática de los ficheros se halla en elaboración, pero para nuestra tarea los únicos catálogos disponibles eran los antiguos. A veces hemos debido buscar a ciegas, pero generalmente con éxito, tratando de localizar fascículos de cuya existencia no estábamos seguros, entre otros muchos legajos cubiertos de polvo desde hacía un siglo, y sin clara indicación de su contenido. Por supuesto, nuestro trabajo no habría sido posible sin la asistencia y cordialidad de monseñor Alejandro Cifres, director del Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y de su equipo, a los que los autores están profundamente agradecidos. El cardenal Joseph Ratzinger, hoy papa Benedicto XVI, mientras era prefecto de esta congregación autorizó la apertura del archivo, largamente deseada por los investigadores, y nombró a Mariano Artigas miembro de su Consejo Científico.

Aunque la mayor parte de esta investigación se ha realizado en los archivos vaticanos, hubiera sido imposible completarla sin consultar otros fondos. Una breve pero productiva búsqueda fue llevada a cabo por Rafael Martínez en Notre Dame (Indiana). Nuestra gratitud se extiende al *staff* de los Archivos de la Universidad de Notre Dame, especialmente a Sharon Sumpter, y del Indiana Province Archives Center (Congregación de Santa Cruz), en particular a Jackie Dougherty. Agradecemos igualmente el permiso para reproducir textos de esos archivos. Otro material ha sido gentilmente proporcionado por el Archivo General de los Dominicos en Santa Sabina (Roma) y por los Archivos de la Provincia Dominica de Francia, Bibliotèque du Saulchoir, París (Michel Albaric).

Un primer borrador de este trabajo, titulado «New Light on Catholic Responses to Evolution: The Reception of Evolutionary Theories in Catholic Media in the Late 19th Century» fue presentado en julio de 2002 en el Workshop on Science and Human Values, celebrado en Castelgandolfo, gracias a la hospitalidad del

reverendo padre George V. Coyne (entonces director del Observatorio Astronómico Vaticano), y organizado por el profesor John Hedley Brooke (Universidad de Oxford) y por la sección de Humanidades de la European Science Foundation, dirigida por el profesor William R. Shea (Cátedra Galileana de la Universidad de Padua). Una primera versión del capítulo sobre Raffaello Caverni fue publicada en *Scripta Theologica* ([Pamplona] 36 [2004] 37-68).

Una parte de este trabajo se realizó en Roma, en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, y su parte final en Pamplona, en la Universidad de Navarra (verano de 2003) y en la Boston University (verano de 2004), aprovechando la disponibilidad ofrecida por esas tres universidades.

En diciembre de 2006, pocos meses después de que la edición original saliera a la luz, falleció Mariano Artigas, tras una rápida enfermedad. Como colaborador, Mariano era siempre exigente, pues tenía un respeto muy puntual para el documento, esforzándose en establecer el sentido de los textos, siempre dentro de su contexto vivido. Queremos dejar constancia del empeño y dedicación con el que impulsó este trabajo, y del privilegio que comporta haber podido colaborar con él y compartir su amistad.

INTRODUCCIÓN

Cuando el 22 de octubre de 1996 el papa Juan Pablo II declaró que la teoría de la evolución se consideraba hoy en día más que una hipótesis, estaba reconociendo la inclusión de la Iglesia en el gran consenso evolucionista. Era un paso que surgía como consecuencia del debate abierto y creativo acerca de la evolución que se produjo en los años sucesivos a la encíclica *Humani generis* (1950) del papa Pío XII. La ocasión fue el discurso pronunciado ante los miembros de la Pontificia Academia de las Ciencias, reunidos en el Vaticano para un encuentro acerca del origen y la evolución de la vida. Como el Papa recordó, «en su encíclica *Humani generis* mi predecesor Pío XII ya había establecido que no hay oposición entre la evolución y la doctrina de la fe, a condición de que no se pierdan de vista algunos puntos indiscutibles» [1].

Los «puntos indiscutibles» se referían principalmente, como el papa Juan Pablo II notó en el discurso, a la enseñanza revelada de que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, una doctrina que el papa Juan Pablo II calificaba como central al pensamiento cristiano. Una gran parte del discurso se basa en este punto, trazando la distinción entre la teoría científica de la evolución, por una parte, y sus interpretaciones filosóficas, por otra. Una interpretación materialista que niegue la dimensión espiritual del ser humano no sería compatible con la doctrina cristiana. El Papa dejó bien claro que la Iglesia no se opone a la teoría científica de la evolución, que hoy aparece sostenida por pruebas variadas e independientes en los más diversos campos.

> «Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis. En efecto, es notable que esta teoría se haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber.

[1] JUAN PABLO II, «Mensaje a la Academia Pontificia de Ciencias» (22-10-1996) n.4: *L'Osservatore Romano*, edición semanal en castellano (25-10-1996) 4.

La convergencia, de ningún modo buscada o provocada, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un argumento significativo en favor de esta teoría» [2].

Por supuesto, el discurso de 1996 no debe ser considerado como una adopción oficial de la teoría de la evolución por parte de la Iglesia católica, como si un católico debiera necesariamente aceptar esta teoría.

El discurso de 1996 y la encíclica de 1950 constituyeron dos grandes hitos, pero no fueron las únicas intervenciones de las autoridades del Vaticano acerca del evolucionismo. Podrían añadirse otras afirmaciones de Juan Pablo II y de Pío XII en la misma línea. De hecho, ya en los años treinta se había alcanzado un acuerdo pacífico. En 1931 Ernst Messenger publicó un largo y preciso examen de la cuestión, centrado en el principal problema doctrinal, el de la evolución del ser humano [3]. Según Messenger, no hay oposición alguna entre la cristiandad y la teoría científica de la evolución, aunque la contribución del Vaticano al debate no alcanzó el nivel de una doctrina auténtica. Por supuesto, Messenger podía citar solo los documentos entonces disponibles, que eran realmente muy escasos. Ahora es posible realizar un examen mucho más completo, gracias a la apertura de los archivos del Santo Oficio en Roma, en 1998.

Las intervenciones del Vaticano con respecto al evolucionismo han sido bastante moderadas. Durante muchos años, los manuales de teología católica criticaban con severidad el evolucionismo, pero podían esgrimir pocos argumentos de autoridad. Se sabía que Roma había intervenido en algunas ocasiones, pero todo estaba envuelto

[2] Ibíd., 5. La traducción publicada en la edición inglesa de *L'Osservatore Romano* decía: «new knowledge has led to the recognition of more than one hypothesis in the theory of evolution» *(L'Osservatore Romano,* edición semanal en inglés [30-10-1996] 7), en vez de: «new knowledge has led to recognize that the theory of evolution is more than a hypothesis». Se trata de un error de comprensión del texto francés original, que decía: «de nouvelles connaissances conduisent à reconnaître dans la théorie de l'évolution plus qu'une hypothèse» *(L'Osservatore Romano* [24-10-1996] 6). La traducción italiana publicada en ese mismo lugar decía: «conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi» (ibíd., 7). En todos los casos la parte final de la frase se refiere a «la teoría», en singular. Fray Robert Dempsey, director de la versión inglesa de *L'Osservatore,* dijo el 19-11-1996 que el periódico había publicado una traducción excesivamente literal del mensaje francés que «oscurece el sentido real del texto». Añadió: «El significado auténtico del Papa era que ahora es posible reconocer que la teoría de la evolución es más que una hipótesis». Además, el párrafo completo muestra claramente el sentido de la frase.

[3] E. C. MESSENGER, *Evolution and Theology. The Problem of Man's Origin,* o.c.

en la oscuridad. Los datos disponibles ni siquiera se encontraban en documentos públicos. Casi siempre provenían de *La Civiltà Cattolica,* revista editada por jesuitas romanos que, sin ser una publicación oficial del Vaticano, siempre ha mantenido una relación especial con la Santa Sede.

La apertura por parte del Vaticano, en 1998, de los archivos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que contienen los fondos documentales de las antiguas Congregaciones del Santo Oficio y del Índice, ha permitido que se conozcan muchos datos que hasta ese momento se encontraban custodiados por una rigurosa reserva. Los autores de este estudio han trabajado desde 1999 en esos archivos con objeto de conocer con detalle la actuación de las autoridades vaticanas frente al evolucionismo desde la mitad del siglo XIX, cuando la teoría de la evolución adquirió importancia. En un futuro próximo, a medida que los documentos más recientes vayan siendo accesibles, será posible continuar la investigación.

Aunque nos hemos esforzado en presentar la interpretación más precisa posible de esos documentos y de su contexto, hemos de reconocer que otros estudiosos podrían haber seleccionado el material según criterios distintos del nuestro, que era el de identificar la posición ideológica y operativa de la Iglesia con respecto a la recepción del darwinismo. Confiamos en que el texto pueda satisfacer el interés del especialista y, al mismo tiempo, resulte informativo e interesante para el amplio ámbito de lectores interesados en las relaciones entre ciencia, cultura y religión.

Gracias a la apertura de los archivos del Santo Oficio y del Índice, existe ahora la oportunidad de examinar con detalle, con la objetividad que proporciona la distancia histórica, la actuación de las autoridades del Vaticano y de sus colaboradores. En el archivo se encuentran informes redactados por expertos que ya eran entonces, o llegaron a ser después, importantes personalidades de la vida de la Iglesia. Gracias al trabajo metódico y ordenado de la Santa Sede, existe una abundante documentación que permite adentrarse con detalle en una época que ya no es la nuestra, pero que contiene las raíces de los problemas actuales, que en buena parte siguen siendo los de nuestros predecesores, aunque hayan cambiado muchas circunstancias.

Este estudio centra la atención en seis casos protagonizados por católicos que intentaron compaginar el evolucionismo y el cristianismo («armonizar», era el término usado entonces). Son los casos que han sido y continúan siendo citados siempre que se exponen las relaciones de la Iglesia católica con el evolucionismo. El conocimiento que tenemos de ellos ha sido muy fragmentario hasta ahora debido a falta de datos, lo cual ha originado muchas confusiones que siguen presentes en la actualidad, incluso en estudios que se han publicado después de la apertura de los archivos del Santo Oficio y que han utilizado sus documentos.

Esos seis autores defendieron que evolucionismo y cristianismo son compatibles. No fueron los únicos que pensaban así, ni mucho menos. Pero tuvieron un eco bastante fuerte. Con la ayuda de los datos de archivo, este estudio reconstruye lo que realmente sucedió: quién actuó, por qué motivos, cómo sucedieron los acontecimientos, qué decisiones finales se adoptaron, cómo se llevaron a la práctica. Como suele suceder en las reconstrucciones históricas, la realidad se muestra unas veces muy sencilla, otras complicada, y en ocasiones tan extraordinariamente compleja que resulta imposible seguir hasta el final la maraña de gestiones que se realizaron a favor y en contra de los seis protagonistas.

La longitud de los capítulos es muy desigual debido a las peculiares características de los seis casos. El de Bonomelli apenas constituyó una pequeña anécdota en la agitada vida de este obispo. El de Mivart es importante, pero, en contra de lo que a veces se dice, el evolucionismo no ocupó un lugar central en el desarrollo de su drama. El caso de Caverni tiene un tamaño que se podría calificar como normal, sin complicaciones. En cambio, los de Leroy y Zahm son, con mucho, los más complejos. El caso de Leroy proporciona una ocasión única para contemplar con detalle el trabajo de la Congregación del Índice, y además tuvo ecos externos importantes. El de Zahm no fue tan complejo inicialmente, pero cuando la Congregación tomó su decisión, comenzaron las complicaciones, que se encuentran ampliamente documentadas en la correspondencia de Zahm y de sus amigos, lo cual permite comprobar la estrecha relación de estos acontecimientos con otros factores ajenos al evolucionismo. El caso de Hedley es muy instructivo porque sirve para

detectar el origen de equívocos que se han transmitido hasta nuestros días.

Hemos enfocado este libro completamente desde la perspectiva del catolicismo, ya que nuestro propósito era ofrecer una presentación fidedigna de los documentos de los archivos vaticanos que ahora tenemos por primera vez a nuestra disposición. Analizamos los seis casos colocando protagonistas y documentos en su contexto histórico. En el primer capítulo se ofrecen los datos necesarios para comprender el sentido de los documentos examinados. Una perspectiva distinta, aunque muy interesante, hubiera sido situar estos casos en un ámbito más extenso, incluyendo otras denominaciones cristianas, y examinando la relación entre ciencia y religión en general. El lector interesado en la cuestión puede fácilmente encontrar estudios que cubren un amplio rango de campos, desde introducciones históricas a la ciencia y la religión[4], hasta los más especializados sobre la evolución y el protestantismo[5].

Hemos intentado evitar preconcepciones, dejando que los documentos hablen por sí mismos. Cuando empezamos la investigación desconocíamos qué es lo que encontraríamos en los archivos. Sabíamos, por supuesto, que el Vaticano nunca había publicado una condena oficial de la evolución, a pesar de que el evolucionismo provocó fuertes tensiones. Sabíamos también algo acerca de las actuaciones de las autoridades vaticanas, pero muy poco en realidad: los escasos detalles que ya habían llegado a la atención del público. La investigación nos ha llevado a conclusiones inesperadas. Desde fuera se podría pensar que el Vaticano adoptaría una precisa y determinada política respecto al evolucionismo. Nuestra sorpresa fue observar que, en cierto sentido, no había ninguna política. Las actuaciones de las autoridades correspondieron a circunstancias particulares, no a un plan cuidadosamente proyectado.

Las autoridades del Vaticano eran conscientes de que no se había publicado ninguna condena del evolucionismo, y aparentemente

[4] Véase, por ejemplo, G. B. FERNGREN (ed.), *Science and Religion. A Historical Introduction,* o.c.

[5] Véase, por ejemplo, J. R. MOORE, *The Post-Darwinian Controversies. A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900,* o.c.; J. H. ROBERTS, *Darwinism and the Divine in America. Protestant Intellectuals and Organic Evolution, 1859-1900,* o.c.

no estaban ansiosas por provocarla. Los escritos de los distintos protagonistas fueron examinados en respuesta a precisas denuncias, y se estudiaron sobre la base de la doctrina entonces aceptada. Pero no existía una doctrina oficial respecto al evolucionismo. Esto explica por qué los informes de los expertos no siguieron un patrón uniforme. Tampoco existía un patrón determinado capaz de predecir las decisiones de los cardenales, o incluso del Papa. Veremos que en uno de los casos principales León XIII impidió la publicación de una prohibición que había sido decidida por la congregación.

Hay una clara diferencia entre las actuaciones de las autoridades del Vaticano y el destino del evolucionismo en otras denominaciones cristianas. El ejercicio de un gobierno centralizado en el Vaticano, siguiendo reglas y procedimientos determinados, y custodiando la documentación correspondiente en archivos cuidadosamente preservados, permite un examen ordenado de los hechos, reconstruyendo los procedimientos desde el primer paso hasta el último. Los estudios acerca del protestantismo deben decidir generalmente qué protagonistas han de ser tomados como representativos. En nuestro caso, la elección está determinada por la estructura de gobierno de la Iglesia católica. Nos concentramos en aquellos casos que provocaron las intervenciones de las autoridades vaticanas.

Las decisiones del Vaticano fueron usadas en manuales y en estudios teológicos como el punto de referencia magisterial para juzgar la aceptabilidad de la evolución. Pero se conocían de modo muy imperfecto, ya que solo se hicieron públicos algunos detalles. Es una señal de la prudencia adoptada por las autoridades vaticanas al tratar de la evolución, y puede ser interpretada como un efecto del caso Galileo. En las últimas décadas del siglo XIX, los documentos vaticanos sobre el proceso contra Galileo se publicaron por vez primera, y el comportamiento de las autoridades de la Iglesia fue sometido a un examen minucioso. Los defensores de la evolución se sirvieron de Galileo para sostener que su posición triunfaría finalmente. Podemos estar casi completamente seguros de que la Santa Sede no deseaba comprometerse en un nuevo conflicto con las ciencias naturales.

Un elemento importante de la reacción de Roma al evolucionismo fue la completa oposición demostrada por *La Civiltà Cattolica,* una

revista que, sin ser una publicación oficial del Vaticano, mantenía estrechas relaciones con las autoridades de la Iglesia. Es difícil exagerar la influencia de esta publicación en el mundo católico. Las referencias hechas en *La Civiltà Cattolica* a la actitud de las autoridades vaticanas acerca del evolucionismo, aunque pocas y a veces inexactas, proporcionaron la base sobre la que los teólogos católicos construían su presentación de la cuestión durante muchas décadas, incluso hasta el momento presente. Los documentos de archivo nos permiten clarificar esta importante cuestión. Muestran que la actitud de las autoridades del Vaticano no estuvo determinada por la influencia de un grupo particular, y también que su silencio no puede ser interpretado como una condena continuada a la que, por misteriosas razones, no se dio la publicidad que requería. Estas dos interpretaciones han sido propuestas después de la apertura de los archivos, como si se tratase de una consecuencia de lo que sus fondos revelan. Veremos que la realidad fue mucho más compleja, y no puede reducirse a ningún esquema simplificado.

Hasta hace poco las relaciones entre ciencia y religión han sido consideradas como un permanente conflicto en acto. En nuestros días, la «tesis de la complejidad» ha ganado terreno. Hay una creciente conciencia de que los conflictos deben colocarse en su contexto histórico. Dos libros dignos de mención en esta línea son *God and Nature,* una obra colectiva editada por David Lindberg y Ronald Numbers[6], y *Science and Religion,* de John Hedley Brooke[7]. Según Brooke, «La investigación seria acerca de la historia de la ciencia ha revelado unas relaciones entre ciencia y religión en el pasado tan extraordinariamente complejas que las tesis generales son difíciles de sostener. La enseñanza real resulta ser la de la complejidad»[8]. Pensamos que nuestro estudio proporciona un ejemplo importante de la tesis de la complejidad.

El caso de John Zahm puede ser considerado paradigmático, pues muestra cómo las razones teológicas se entremezclaban con motivos que, aunque en último análisis eran religiosos, estaban estrechamente relacionados con problemas sociales y nacionales en los

[6] D. C. LINDBERG - R. L. NUMBERS (eds.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science,* o.c.
[7] J. H. BROOKE, *Science and Religion: Some Historical Perspectives,* o.c.
[8] Ibíd., 5.

Estados Unidos y en Europa. Sorprende hallar que la evolución biológica no tuvo ningún papel en el problema de Mivart, el campeón del evolucionismo en el mundo católico. Paradójicamente, el único caso llevado hasta sus últimas consecuencias, esto es, la condena pública, fue el de Raffaello Caverni, que sin embargo no incluía en su defensa de la evolución el origen del ser humano, lo que constituía el principal punto de conflicto. Por tanto, nuestras conclusiones no pueden reducirse a una simple tesis. De hecho, si hubiera que subrayar alguna tesis, pondríamos el énfasis en que las autoridades del Vaticano no siguieron ningún plan determinado, conclusión que parece muy de acuerdo con la tesis de la complejidad.

Aunque la evolución tomó forma en la segunda mitad del siglo XIX, tras la publicación en 1859 de *El origen de las especies,* de Charles Darwin, la recepción de la evolución en la Iglesia católica romana tuvo, de hecho, cierta relación con la condena de Galileo en 1633. Las autoridades católicas veían el evolucionismo con sospecha, pero temían condenarlo. En tiempos de Galileo la ciencia moderna era casi inexistente y el movimiento de la Tierra fue considerado como absurdo y contrario al «sentido común». En cambio, en la época de Darwin la ciencia moderna se había trasformado en uno de los elementos principales de la civilización occidental. Los teólogos solían aducir que la evolución no estaba científicamente probada, pero las autoridades romanas no querían verse envueltas en una especie de segundo «caso Galileo». Cuando autores católicos intentaban armonizar evolucionismo y cristianismo, las autoridades prefirieron no condenarlos mediante un acto público, sino más bien persuadirles que se retractaran de sus ideas. Una breve carta publicada en el periódico era suficiente. La sombra de Galileo seguía siempre presente.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO LOBO, A., *El Padre Arintero, precursor clarividente del Vaticano II* (San Esteban, Salamanca 1970).

— *Padre Arintero, Un maestro di vita spirituale* (San Sisto Vecchio, Roma 1975).

ALSZEGHY, Z., «El evolucionismo y el Magisterio de la Iglesia»: *Concilium* 26 (junio 1967) 366-373.

APPLEBY, R. S., *«Church and Age Unite!» The Modernist Impulse in American Catholicism* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, In. 1992).

— «Exposing Darwin's "Hidden Agenda": Roman Catholic Responses to Evolution, 1875-1925», en R. L. NUMBERS – J. STENHOUSE (eds.), *Disseminating Darwinism: The Role of Place, Race, Religion and Gender* (Cambridge University Press, Cambridge 1999) 173-207.

ARNOULD, J., *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie. L'Église et l'évolution* (Desclée, París 1996).

— «Le singe, le dominicain et les jésuites. Dalmace Leroy et la question de l'origine de l'homme au cours de l'année 1893»: *Mémoire Dominicaine* 13/2 (1998) 255-264.

BAGSHAWE, E. G., *A Pastoral Letter by Edward, Bishop of Nottingham, on Hell, and the State of the Condemned* (Nottingham 1892).

BAUDRILLART, A., *Vie de Mgr. d'Hulst,* 2 vols. (J. De Gigord, París ³1925).

BERAZA, B., *Tractatus de Deo creante* (Elexpuru, Bilbao 1921).

BERETTA, F., *Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel* (Beauchesne, París 1996).

— «Monseigneur d'Hulst, les Congrès Scientifiques Internationaux des Catholiques et la question biblique: La liberté de la science chrétienne au service du renouvellement de la théologie», en C. BRESSOLETTE (ed.), *Monseigneur d'Hulst fondateur de l'Institut catholique de Paris* (Beauchesne, París 1998) 75-135.

BETTI, U. (ed.), *Raffaello Caverni, 1837-1900. Antologia di scritti* (Giampiero Pagnini, Florencia 1991).

BONNIOT, J. DE, «Essai philosophique sur le transformisme»: *Études* 26 (marzo 1889) 337-368.

— *La Bête comparée à l'Homme* (París 1889).

— *La Bête, question actuelle* (Alfred Mame, Tours 1874).

— «Le transformisme et l'athéisme»: *Études* 17 (septiembre 1873) 428-440.

BONOMELLI, G., *Roma e l'Italia e la realtà delle cose* (Cellini, Florencia 1889).

— *Seguiamo la ragione* (Cogliati, Milán 1898).

BONVIN, B., *Lacordaire-Jandel. La restauration de l'Ordre dominicain en France après la Révolution; suivi de l'édition originale et annotée du Mémoire Jandel* (Éditions du Cerf, París 1989).

BOWDEN, J. E., *The Life and Letters of Frederick William Faber* (John Murphy, Baltimore 1869).

BOWLER, P. J., *The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900* (Johns Hopkins University Press, Baltimore 1983); tr. española: *El eclipse del darwinismo. Teorías evolucionistas antidarwinianas en las décadas en torno a 1900* (Labor, Barcelona 1985).

BOYER, C., *Tractatus de Deo creante et elevante* (Università Gregoriana, Roma ³1940).

BRANDI, S. M., «Evoluzione e domma»: *La Civiltà Cattolica* 17/5 (1898) 34-49.

— «Evoluzione e domma. Erronee informazioni di un inglese»: *La Civiltà Cattolica* 18/6 (1902) 75-77.

BRESSOLETTE, C. (ed.), *Monseigneur d'Hulst fondateur de l'Institut Catholique de Paris. Actes du colloque d'Hulst tenu à l'Institut Catholique de Paris les 21 et 22 novembre 1996* (Beauchesne, París 1998).

BRICARELLI, C., «La dissoluzione dell'evoluzione»: *La Civiltà Cattolica* 17/6 (1899) 668-686.

BROOKE, J. H., *Science and Religion. Some Historical Perspectives* (Cambridge University Press, Cambridge 1991).

BROWN, F. B., «The Evolution of Darwin's Theism»: *Journal of the History of Biology* 19 (1986) 1-45.

BRUCKER, J., «Bulletin Scripturaire»: *Études* 28 (septiembre-diciembre 1891) 488-497.
— «Les jours de la création et le transformisme»: *Études* 26 (abril 1889) 567-592.
— «L'origine de l'homme d'après la Bible et le transformisme»: *Études* 26 (mayo 1889) 28-50.
— *Questions actuelles d'Écriture Sainte* (Victor Retauz, París 1895).
BRUNDELL, B., «Catholic Church Politics and Evolution Theory, 1894-1902»: *British Journal for the History of Science* 34 (2001) 81-95.
BUJANDA, J. M. DE, *Index de Rome, 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente* (Centre d'Études de la Renaissance-Université de Sherbrooke, Sherbrooke 1990).
BUJANDA, J. M. DE – RICHTER, M., *Index librorum prohibitorum 1600-1966* (Centre d'Études de la Renaissance-Université de Sherbrooke, Sherbrooke 2002).
CAPPELLETTI, V. – DI TROCCHIO, F., «Caverni, Raffaello», en *Dizionario biografico degli italiani,* XXIII (Società Grafica Romana, Roma 1979) 85-88.
CASTAGNETTI, G. – CAMEROTA, M., «Raffaello Caverni and his "History of the Experimental Method in Italy"», en J. RENN (ed.), *Galileo in Context* (Cambridge University Press, Cambridge 2001) 327-339.
CATERINI, P., *Dell'Origine dell'Uomo secondo il Trasformismo. Esame Scientifico, Filosofico, Teologico* (Giachetti, Prato 1884).
CAVERNI, R., *De' nuovi studi della Filosofia. Discorsi a un giovane studente* (Carnesecchi, Florencia 1877).
— *Dell'antichità dell'uomo secondo la scienza moderna* (Cellini, Florencia 1881).
— *Storia del metodo sperimentale in Italia,* 6 vols. (Civelli, Florencia 1891-1910; reimpresión, Forni, Bolonia 1970 y Johnson Reprint Corporation, Nueva York 1972).
CENCI, P., *Il Cardinale Merry del Val, Segretario di Stato di San Pio X Papa* (Roberto Berruti, Roma-Turín 1933).
CLARKE, R. F., «Happiness in Hell: A Reply»: *Nineteenth Century* 33 (1893) 83-92.

CONFESSORE, O., *L'americanismo cattolico in Italia* (Studium, Roma 1984).

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Notificatio» (14-6-1966), en *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 445.

CONRY, Y., *L'introduction du darwinisme en France au XIXe siécle* (J. Vrin, París 1974).

DARWIN, C. R., *Charles Darwin's The Life of Erasmus Darwin*, ed. D. King-Hele (Cambridge University Press, Cambridge 2003).

— *On the Origin of Species: A Facsimile of the First Edition*, ed. E. Mayr (Harvard University Press, Cambridge 1964).

— *Sull'origine delle specie per elezione naturale, ovvero Conservazione delle razze perfezionate nella lotta per l'esistenza*, trad. G. Canestrini – L. Salimbeni (Zanichelli, Módena 1864).

— *The Correspondence of Charles Darwin*. X: *1862* (Cambridge University Press, Cambridge 1997).

— *The Correspondence of Charles Darwin*. XI: *1863* (Cambridge University Press, Cambridge 1999).

— *The Correspondence of Charles Darwin*. XII: *1864* (Cambridge University Press, Cambridge 2001).

— *The Variation of Plants and Animals under Domestication*, 2 vols. (John Murray, Londres ²1875).

DARWIN, C. R. – HUXLEY, T. H., *Autobiographies*, ed. G. de Beer (Oxford University Press, Oxford-Nueva York 1983).

DE ROSA, G., *La Civiltà Cattolica. 150 anni al servizio della Chiesa, 1850-1999* (La Civiltà Cattolica, Roma 1999).

DEL RE, N., *La Curia romana. Lineamenti storico-giuridici* (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma ³1970).

STEPHEN, L. – LEE, S. (eds.), *The Dictionary of National Biography* (Oxford University Press, Oxford 1973).

DESMOND, A., *The Politics of Evolution: Morphology, Medicine, and Reform in Radical London* (University of Chicago Press, Chicago 1989).

DIERCKX, F., *L'homme-singe et les précurseurs d'Adam en face de la science et de la théologie* (Societé Belge de Librairie, Bruselas 1894); tr. española: *El hombre-mono y los precursores de Adán ante la ciencia y la teología* (Gregorio del Amo, Madrid 1895).

DUVAL, A., «Le rapport du P. Lacordaire au Chapitre de la Province de France (Septembre 1854)»: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 31 (1961) 326-364.

ELLIOT, W., *The Life of Father Hecker* (The Columbus Press, Nueva York 1891); tr. francesa: *La Vie du Père Hecker* (Librairie Victor Lecoffre, París 1897).

FERNGREN, G. B. (ed.), *Science and Religion. A Historical Introduction* (The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2002).

FLEMING, D., «Recensión de John A. Zahm, "Evolution and Dogma"»: *The Dublin Review* 119 (julio-octubre 1896) 245-255.

FOGARTY, G. P., *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965* (Päpste und Papsttum, 21; Anton Hiersemann, Stuttgart 1982).

— *The Vatican and the Americanist Crisis: Denis O'Connell, American Agent in Rome, 1885-1903* (Miscellanea Historiae Pontificiae, 36; Università Gregoriana Editrice, Roma 1974).

FOGAZZARO, A., *L'Origine dell'uomo e il sentimento religioso* (Galli, Milán 1893).

GALLINA, G., *Il problema religioso nel Risorgimento e il pensiero di Geremia Bonomelli* (Miscellanea Historiae Pontificiae, 35; Università Gregoriana Editrice, Roma 1974).

GARDEIL, A., «L'évolutionnisme et les principes de S. Thomas»: *Revue Thomiste* 1 (1893) 27-45.

GARIN, E., *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano* (Laterza, Bari 1965); tr. española: *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano* (Taurus, Madrid 1982).

GLICK, T. F. (ed.), *The Comparative Reception of Darwinism* (University of Chicago Press, Chicago ²1988).

GONZÁLEZ DE ARINTERO, J., *La evolución y la filosofía cristiana.* Introducción general y Libro I: *La evolución y la mutabilidad de las especies orgánicas* (Gregorio del Amo, Madrid 1898).

GOULD, S. J., *The Structure of Evolutionary Theory* (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2002).

GRUBER, J. W., *A Conscience in Conflict. The Life of St. George Jackson Mivart* (Temple University Publications-Columbia

University Press, Nueva York 1960; reimpresión Greenwood Press Publishers, Westport, Conn. 1980).
— «Mivart, St. George Jackson», en *New Catholic Encyclopedia*, IX (Thomson/Gale, Detroit; The Catholic University of America, Washington ^{2}2003) 746-747.
HALES, E. E. Y., *The Catholic Church in the Modern World. A Survey from the French Revolution to the Present* (Hanover House, Garden City, N. Y. 1958).
HARRISON, B. W, «Early Vatican Responses to Evolutionist Theology»: *Living Tradition* 93 (mayo 2001).
HARVEY, J., «Fertility or Sterility? Darwin, Naudin and the Problem of Experimental Hybridity»: *Endeavor* 27 (junio 2003) 57-62.
HEDLEY, J. C., «The Bishop of Newport's Rejoinder»: *The Dublin Review* 19 (enero-abril 1888) 188-189.
— «Dr. Mivart on Faith and Science»: *The Dublin Review* 18 (julio-octubre 1887) 401-419.
— «Physical Science and Faith: To the editor of The Tablet»: *The Tablet* (enero 14 1899) 59.
— «Physical Science and Faith»: *The Dublin Review* 123 (julio-octubre 1898) 241-261.
HINNEBUSCH, W. A., *The Dominicans: a short history* (Alba House, Nueva York 1975); tr. española: *Breve historia de la Orden de Predicadores* (Editorial San Esteban, Salamanca 1982).
HUERGA, A., «La evolución: Clave y riesgo de la aventura intelectual arinteriana»: *Studium* 7 (1967) 127-153.
HULL, D. L., *Darwin and His Critics: The Reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community* (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1973).
— «Darwinism as a Historical Entity: A Historiographical Proposal», en D. KOHN (ed.), *The Darwinian Heritage* (Princeton University Press, Princeton 1985) 773-812.
— *Science as a Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science* (University of Chicago Press, Chicago 1988).
HUXLEY, J., *Evolution: The Modern Synthesis* (Harper, Nueva York-Londres 1943).

Index librorum prohibitorum (Tipografia Vaticana, Roma 1900).
JACOLLIOT, L., *Christna et le Christ* (Flammarion, París [2]1913).
JONES, S., *England and the Holy See. An Essay towards Reunion* (Longmans, 1902).
JUAN PABLO II, «Mensaje a la Academia Pontificia de Ciencias» (22-10-1996): *L'Osservatore Romano,* edición en castellano (25-10-1996).
JUSTE, R., «La teología católica y el problema de la evolución humana. Un siglo de historia eclesiástica»: *Revista Española de Teología* 25 (1965) 393-414.
KLEIN, F., *Americanism: A Phantom Heresy* (Aquin Book Shop, Atchinson, Ka. 1987).
KOHN, D. (ed.), *The Darwinian Heritage* (Princeton University Press, Princeton 1985).
KRAUS, F. X. (Spectator), «The Catholic Congress at Fribourg»: *Catholic Citizen* 27/48 (18-9-1897) 1 y 4.
LANDUCCI, G., *Darwinismo a Firenze. Tra scienza e ideologia. 1860-1900* (Olschki, Florencia 1977).
LEÓN XIII, «Breve a Mons. D'Hulst sobre el Congreso científico internacional de católicos»: *Revue des Sciences Ecclésiastiques* 56 (1887) 379-381.
— Encíclica *Providentissimus Deus,* sobre los estudios bíblicos (18-11-1893): *Acta Sanctae Sedis* 26 (1893-1894) 269-292 (Ex Typographia Polyglotta S. Congr. de Propaganda Fide, Roma; reimpresión Johnson Reprint Corporation, Nueva York-Londres 1969).
— Carta *Testem benevolentiae* al cardenal James Gibbons, arzobispo de Baltimore, sobre algunas opiniones que se designan bajo el nombre de americanismo (22-1-1899): *Acta Sanctae Saedis* 31 (1898-1899) 470-471 (Ex Typographia Polyglotta S. Congr. de Propaganda Fide, Roma; reimpresión Johnson Reprint Corporation, Nueva York-Londres 1969).
— «Le P. Dalmace Leroy»: *Annales Dominicaines* (1905) 289-291.
LEROY, M.-D., «Correspondance au R. P. directeur de la "Revue Thomiste"»: *Revue Thomiste* 1 (1893) 532-535.
— *L'évolution des espèces organiques* (Perrin, París 1887).

— *L'évolution restreinte aux espèces organiques* (Delhomme et Briguet, París-Lyon 1891).
— *Lettre à M. l'Abbé A. Farges* (París, octubre 1898).
— «Recensión de J. Guibert, "L'origine des espèces"»: *Revue Thomiste* 7 (1899) 735-741.
LINDBERG, D. C. – NUMBERS, R. L. (eds.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (University of California Press, Berkeley 1986).
MALGERI, F., «Bonomelli, Geremia», en *Dizionario biografico degli italiani,* XII (Società Grafica Romana, Roma 1970) 298-303.
MANSI, I. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* XLVIII (Akademische Druck Verlagsanstalt, Graz 1961).
MARCORA, C. (ed.), *Corrispondenza Fogazzaro-Bonomelli* (Vita e Pensiero, Milán 1968).
MARSELLI, N., *Origini dell'umanità* (Ermanno Loescher, Turín-Roma 1879).
— *Le grandi razze dell'umanità* (Ermanno Loescher, Turín-Roma 1880).
MAZHAR, N. G., *Catholic Attitudes to Evolution in Nineteenth-Century Italian Literature* (Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venecia 1995).
MAZZELLA, C., *De Deo creante* (Forzani, Roma [4]1896).
MCAVOY, T. T., *The Americanist Heresy in Roman Catholicism, 1895-1900* (Notre Dame University Press, Notre Dame, In. 1961).
MESSENGER, E. C., *Evolution and Theology. The Problem of Man's Origin* (MacMillan, Nueva York 1932).
MINELLI, A. – CASOLATI, S. (eds.), *Giovanni Canestrini: Zoologist and Darwinist* (Instituto Veneto di Scienze, Venecia 2001).
MIVART, St. G. J., «Happiness in Hell»: *Nineteenth Century* 32 (1892) 899-919.
— «Last Words on the Happiness in Hell. A Rejoinder»: *Nineteenth Century* 33 (1893) 637-651.
— *Lessons from Nature as Manifested in Mind and Matter* (Appleton, Nueva York 1876).

— «Letter from Dr. Mivart on the Bishop of Newport's Article on Our Last Number»: *The Dublin Review* 19 (enero-abril 1888) 180-187.
— *On the Genesis of Species* (Appleton, Nueva York 1871).
— *On Truth. A Systematic Inquiry* (Kegan Paul, Londres 1889).
— «Some Recent Catholic Apologists»: *The Fortnightly Review* 67 (1900) 24-44.
— «The Continuity of Catholicism»: *Nineteenth Century* 47 (1900) 51-72.
— «The Happiness in Hell. A Rejoinder»: *Nineteenth Century* 33 (1893) 320-338.
MONSABRÉ, J.-M.-L., *Esposizione del Dogma Cattolico,* 18 vols. (Marietti-E. Maffezzoni, Turín-Cremona ²1893-1895).
— *Introduzione al Dogma Cattolico,* 4 vols. (Marietti-E. Maffezzoni, Turín-Cremona 1890-1895).
MOORE, J. R., *The Post-Darwinian Controversies. A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900* (Cambridge University Press, Cambridge 1979).
MURPHY, J., «Dr. Mivart on Faith and Science»: *The Dublin Review* 19 (enero-abril 1888) 400-411.
NADAILLAC, J.-F.-A. DU POUGET, «Recension de John A. Zahm, "L'évolution et le dogme"»: *Revue des Questions Scientifiques* 40 (1896) 229-246.
NUMBERS, R. L. – STENHOUSE, J. (eds.), *Disseminating Darwinism: The Role of Place, Race, Religion, and Gender* (Cambridge University Press, Cambridge 1999).
O'CONNELL, M. R., *John Ireland and the American Catholic Church* (Minnesota Historical Society Press, St. Paul, Minn. 1988).
PAGNINI, S., *Profilo di Raffaello Caverni 1837-1900. Con appendice documentaria* (Pagnini e Martinelli, Florencia 2001).
PANCALDI, G., *Darwin in Italy: Science Across Cultural Frontiers,* trad. R. Brodine Morelli (Indiana University Press, Bloomington 1991).
Papal Addresses to the Pontifical Academy of Sciences 1917-2002 (The Pontifical Academy of Sciences, Ciudad del Vaticano 2003).

PARENTE, P., *Collectio Theologica Romana.* IV: *De creatione universali: de angelorum hominisque elevatione et lapsu* (Marietti, Turín [4]1959).
PARRAVICINO, S. (Theologus), «Le idee di un Vescovo sull'Evoluzione»: *La Rassegna Nazionale* 104 (16-11-1898) 418-420.
PABLO VI, Carta apostólica *Integrae Servandae: Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965) 952-955.
PESCH, Ch., *Praelectiones dogmaticae quas in Collegio Ditton-Hall habebat.* III: *De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo* (Herder, Friburgo [3]1908).
PISANI, P., «Le Congrès de Fribourg»: *Revue du Clergé Français* 3 (1897) 119-125.
— «Les Congrès Scientifiques Internationaux des Catholiques»: *Revue du Clergé Français* 4 (1898) 109-115.
PORTALIÉ, E., «Le R. P. Frins et la "Revue Thomiste"»: *Études* 30 (1893) 58-59.
RAHNER, K., «De Deo creante et elevante et de peccato originali», Apuntes dactilográficos *pro manuscripto* (Innsbruck 1953).
RICHARDS, R. J., *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior* (University of Chicago Press, Chicago 1987).
ROBERTS, J. H., *Darwinism and the Divine in America. Protestant Intellectuals and Organic Evolution, 1859-1900* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, In. 2001).
ROOT, J. D., «The Final Apostasy of St. George Jackson Mivart»: *The Catholic Historical Review* 71 (1985) 1-25.
RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Sal Terrae, Santander [3]1996).
SALIS SEEWIS, F., «"Evoluzione e Dogma" pel Padre J. A. Zahm»: *La Civiltà Cattolica* 16/9 (1897) 201-204.
— «La generazione spontanea e la filosofia antica»: *La Civiltà Cattolica* 16/11 (1897) 142-152.
— «Le origini della vita sulla terra secondo il Suarez»: *La Civiltà Cattolica* 16/12 (1897) 168-176.
— «Recensión de "De' nuovi studi della Filosofia. Discorsi di Raffaello Caverni a un giovane studente"» (I): *La Civiltà*

Cattolica 10/4 (1877) 570-580; (II): *La Civiltà Cattolica* 10/5 (1878) 65-76.

— «Recensión de A. Fogazzaro, "L'origine dell'uomo e il sentimento religioso"»: *La Civiltà Cattolica* 15/8 (1893) 199-211 y 324-339.

— «Recensiones de C. James, "Du darwinisme, ou l'homme singe" y E. de Hartmann, "Le darwinisme. Ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette théorie"»: *La Civiltà Cattolica* 10/2 (1877) 449-458.

— «S. Tommaso e la generazione spontanea primitiva»: *La Civiltà Cattolica* 16/11 (1897) 676-691.

— «Sant'Agostino e la generazione spontanea primitiva»: *La Civiltà Cattolica* 16/11 (1897) 421-438.

SCHEEBEN, M. J., *Handbuch der katholischen Dogmatik.* V/3: *Schöpfungslehre,* eds. W. Breuning – F. Lakner, en *Gesammelte Schriften* V (Herder, Friburgo [3]1961).

TANQUEREY, A., *Synopsis Theologiae Dogmaticae Specialis.* I: *De Fide, de Deo Uno et trino, de Deo Creante et Elevante, de Verbo Incarnato* (Desclée, Roma-Tournai-París [13]1911).

TORT, P. (ed.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution* (Presses Universitaires de France, París 1996).

Under the Ban. Correspondence between Dr. St. George Mivart and Herbert Cardinal Vaughan (Tucker, Nueva York 1900).

VORZIMMER, P. J., *Charles Darwin: The Years of Controversy. The Origin of Species and its Critics 1859-1882* (Temple University Press, Filadelfia 1970).

WARD, W., «Bishop Hedley»: *The Dublin Review* 158 (enero-abril 1916) 1-12.

WEBER, R. E., *Notre Dame's John Zahm. American Catholic Apologist and Educator* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, In. 1961).

WERNZ, F. X., *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium.* II: *Ius constitutionis Ecclesiae Catolicae* (S.C. de Propaganda Fide, Roma 1899).

— *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium.* VI: *Ius poenale Ecclesiae Catholicae* (Giachetti, Prato 1913).

ZAHM, J. A., *Bible, Science, and Faith* (Murphy, Baltimore 1894); tr. francesa: *Bible, science et foi* (Lethielleux, París 1894); tr. italiana: *Bibbia, scienza e fede* (Presso l'Ufficio della Biblioteca del Clero, Siena 1895); tr. española: *Biblia, ciencia y fe* (La España Moderna, Madrid 1912).

— *Catholic Science and Catholic Scientists* (H. L. Kilner, Filadelfia 1893); tr. francesa: *Science catholique et savants catholiques* (Lethielleux, París 1895); tr. italiana: *Scienza cattolica e scienziati cattolici* (Fassicomo, Génova 1896).

— *Evolution and Dogma* (D. H. McBride, Chicago 1896); tr. francesa: *L'évolution et le dogme* (Lethielleux, París 1897); tr. italiana: *Evoluzione e dogma* (Presso l'Ufficio della Biblioteca del Clero, Siena 1896); tr. española: *La evolución y el dogma* (Sociedad Editorial Española, Madrid 1905).

— «Evolution and Teleology»: *Appleton's Popular Science Monthly* 52 (1898) 815-824; tr. francesa: «Évolution et téléologie»: *Revue des Questions Scientifiques* 43 (abril 1898) 403-419.

— *Moses and Modern Science* (D. J. Gallagher, Filadelfia 1894).

— *Science and the Church* (D. H. McBride, Chicago 1896).

— *Scientific Theory and Catholic Doctrine* (D. H. McBride, Chicago 1896).

— *Sound and Music* (McClurg, Chicago 1892).

ZIGLIARA, T., *Propaedeutica ad Sacram theologiam in usum scholarum* (S.C. de Propaganda Fide, Roma ^{4}1897).

— *Summa philosophica in usum scholarum* (Delhomme et Briguet, París-Lyon ^{8}1891).

ZUBIZARRETA, V., *Theologia dogmatico-scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis.* II: *De Deo uno, de Deo trino et de Deo creatore* (Eléxpuru Hermanos, Bilbao ^{3}1926).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis* (Roma 1909ss).
ACDF, Index	Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe (Congregación del Índice)
ACDF, S. Oficio	Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe (Congregación del Santo Oficio).
ASS	*Acta Sanctae Sedis* (1865-1908).
IPA	Indiana Province Archives of the Congregation of Holy Cross.
S.C.	Sagrada Congregación.
UNDA	University of Notre Dame Archives.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Roma 1909ss)
ACDF Index	Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe (Congregación del Índice)
ACDF S. Oficio	Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe (Congregación del Santo Oficio)
ASS	Acta Sanctae Sedis (1865-1908)
IPA	Indiana Province Archives of the Congregation of Holy Cross
S.C.	Sagrada Congregación
UNDA	University of Notre Dame Archives

SEIS CATÓLICOS EVOLUCIONISTAS
EL VATICANO FRENTE A LA EVOLUCIÓN
(1877-1902)

Decretum S. Congregationis habetur integrum in fine huius voti, quod reassumitur (Riassunto)

128

L'ÉVOLUTION RESTREINTE AUX ESPÈCES ORGANIQUES

PAR

LE P. M. D. LEROY DES FRÈRES-PRÊCHEURS

Caverni 1878

Emi e Rmi Padri

I.

Oggetto dell' esame

1. Un certo signore Ch. Chalmel, francese, ha denunziato alla Sacra Congregazione dell' Indice un' opera del dotto Domenicano Padre Leroy, muovendogli contro l' accusa di professare le dottrine seguenti:

A) Che nel racconto della Genesi nulla v' ha di ortodosso, se non la creazione divina e l'azione della Provvidenza. *Dans le récit de la Genèse il n'y a d'orthodoxe que la création de l'univers par Dieu et l'action de sa Providence.*

B) Che il come della creazione è lasciato alle dispute degli uomini. *Le comment de la création est abandonné aux discussions des hommes.*

C) Che il racconto di Mosè è un tessuto di metafore, un vecchio canto patriarcale. *Que le récit de Moïse est un vieux chant patriarcal, tissu de méthaphores.*

Informe de T. Domenichelli acerca del libro de D. Leroy. ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.128, 1. Con permiso del Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

CAPÍTULO I

NUEVOS DOCUMENTOS

El 22 de enero de 1998 fue un día histórico para el Vaticano y para la cultura. En la sede de la Accademia Nazionale dei Lincei, sucesora de la Accademia dei Lincei fundada por el príncipe Federico Cesi en 1603, tuvo lugar una jornada de estudio titulada «La apertura de los archivos del Santo Oficio romano». Aunque el archivo no se conserva íntegro, contiene una documentación muy amplia. Aquí vamos a examinar los documentos relacionados con el evolucionismo, aprovechando una oportunidad única que hasta ahora no existía. Por vez primera en la historia, podemos analizar con toda libertad las actuaciones del Vaticano con respecto al evolucionismo.

El caso Galileo y el evolucionismo son los dos grandes emblemas de los problemas entre ciencia y religión. Existen muchos estudios sobre las relaciones entre evolucionismo y cristianismo, pero hasta ahora se sabía muy poco sobre los conflictos con las autoridades vaticanas, y los datos con frecuencia se presentaban distorsionados debido a falta de información fiable. La desclasificación de los documentos de los archivos del Santo Oficio permite clarificar muchas confusiones y conocer con detalle cómo reaccionó el Vaticano ante los problemas planteados por el evolucionismo.

El 24 de abril de 1585 fue elegido Papa el cardenal franciscano Felice Peretti, que tomó el nombre de Sixto V. Se dice que con sus 64 años entró en el cónclave apoyándose en un bastón y con aire enfermizo, y que cuando le eligieron Papa, inmediatamente arrojó su bastón y comenzó a mandar con gran autoridad. Sea esto cierto o no, consta que en dos años acabó con los miles de bandidos que atormentaban los Estados Pontificios, convirtiéndolos en el lugar más seguro de Europa. Además, reorganizó las finanzas vaticanas y dio un impulso extraordinario al urbanismo de Roma, con obras públicas que son parte importante de la ciudad actual. En los cinco

años de su pontificado, también reorganizó el gobierno central de la Iglesia, instaurando, con una bula fechada el 11 de febrero de 1588, el sistema que ha perdurado hasta nuestros días: el gobierno central, cuya cabeza es el Papa, está organizado en torno a una serie de congregaciones, que vienen a ser como los ministerios en el gobierno de los Estados modernos.

Cada congregación está dirigida por un cardenal, tiene como miembros a otros cardenales y cuenta con el asesoramiento de una serie de consultores, además del personal administrativo. Esta organización sigue vigente en la actualidad, aunque algunas congregaciones han desaparecido y otras se han creado o transformado. Nos interesa ver cómo funcionaban dos de ellas, la del Santo Oficio y la del Índice, porque son las que intervinieron en los casos que vamos a examinar, y los documentos desclasificados pertenecen a sus archivos[1].

1. El Santo Oficio

A partir de 1965 se llama Congregación para la Doctrina de la Fe. Se ocupa de tutelar la doctrina de la fe y de la moral en todo el mundo católico: de ahí su antiguo nombre de «Santo Oficio». Hasta 1908 también se denominó Sagrada Inquisición romana, porque era el tribunal en el que se juzgaban los actos tipificados como delitos contra la fe o la moral.

Los antecedentes de esta Congregación se remontan a la Edad Media. En 1231 se crearon en Europa inquisidores permanentes con la función de intentar convertir a los herejes o condenarlos en caso de pertinacia, aunque en cada diócesis el obispo tenía también esa función. En Roma, el tribunal estaba presidido por el Papa, ayudado por un asesor (el maestro del Sagrado Palacio) y un comisario. En 1542, el papa Pablo III creó la Inquisición romana moderna con objeto de frenar la difusión del protestantismo, que se extendía por Europa y comenzaba a progresar en Italia. El nuevo organismo, compuesto por seis cardenales, extendía su autoridad a toda la cris-

[1] Se encuentra un tratamiento histórico y jurídico sobre ambas congregaciones en N. DEL RE, «S. Congregazione per la Dottrina della Fede», en ÍD., *La Curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, o.c., 89-101; ÍD., «Congregazione dell'Indice», en ibíd., 325-329.

tiandad. Representaba una centralización que se consideró necesaria frente a la dispersión de los diversos tribunales de la Inquisición y a su estatalización en España (en la Inquisición española, creada en 1478, se mezclaba lo religioso y lo político). En la reforma general de la Curia romana de 1588, el papa Sixto V la colocó como la primera de todas las congregaciones, de donde surgió el calificativo de «la Suprema» con que se la conocía. La actual Congregación para la Doctrina de la Fe está presidida por un cardenal, como las demás Congregaciones, pero en la época que nos interesa, el Santo Oficio estaba presidido directamente por el Papa, quien participaba en una de las reuniones semanales: la del jueves o «feria quinta».

Una de las atribuciones del Santo Oficio era el examen y prohibición de libros. Este era también el objeto de la Congregación del Índice. No era extraño que el Santo Oficio decidiera prohibir un libro; en ese caso comunicaba su decisión a la Congregación del Índice para que la pusiera en práctica. Los casos que consideraremos fueron tramitados y decididos casi en su totalidad por la Congregación del Índice, aunque encontraremos también intervenciones del Santo Oficio.

2. El «Índice de libros prohibidos»

El *Índice de libros prohibidos* era una publicación que contenía los libros cuya lectura, posesión o edición se prohibía a los católicos[2]. Desde muy antiguo se tiene noticia de listas de libros que las autoridades de la Iglesia consideraban peligrosos para la fe y las costumbres, y cuya lectura se prohibía a los católicos. Se conoce una lista de ese tipo emanada por un concilio romano en el año 494. Esta actividad continuó en siglos sucesivos, y adquirió nueva importancia cuando surgió el protestantismo en el siglo XVI. Además, en esa época se generalizó el uso de la imprenta, y una auténtica avalancha de libros y panfletos protestantes provocó la reacción por parte de la Iglesia católica para frenar la impresión, venta, pose-

[2] Sobre la historia de los Índices de libros prohibidos puede verse J. M. DE BUJANDA, «Introduction», en ÍD., *Index de Rome, 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, o.c., 27-44.

sión o lectura de esas publicaciones. El Concilio de Trento se ocupó de este problema, que finalmente fue encomendado a la nueva Congregación del Índice.

El primer *Índice de libros prohibidos* fue publicado en 1544 por la Facultad de Teología de la Universidad de París. Se fueron añadiendo nuevos títulos a ese *Índice,* así como a los que fueron publicados en los años siguientes por autoridades civiles y eclesiásticas en diferentes lugares: Venecia (1549), Venecia y Milán (1549, 1554), Amberes (1569, 1570, 1571), Lovaina (1546, 1550, 1558), España (1551, 1554, 1559), Portugal (1547, 1551, 1561). En 1557 se publicó el primer *Índice* de Roma[3]. Las decisiones del Concilio de Trento llevaron a la edición de un nuevo *Índice* en 1564 y a la formulación de diez reglas generales que estuvieron vigentes durante más de trescientos años.

Teniendo en cuenta los muchos asuntos que pesaban sobre el Santo Oficio, en 1571 el papa san Pío V creó la Congregación del Índice, como una institución permanente en el Vaticano para velar sobre las publicaciones, cuyo funcionamiento fue ulteriormente precisado por los Papas siguientes. Ocupaba el séptimo lugar entre las congregaciones que quedaron establecidas en la reforma de la Curia romana por Sixto V en 1588. La Congregación publicó un nuevo *Índice de libros prohibidos* en 1596, y siguió sacando a la luz nuevas ediciones, en las que se añadían los libros que habían sido prohibidos desde la edición anterior y se introducían otras modificaciones.

En 1753, el papa Benedicto XIV reguló con mayor precisión los procedimientos a seguir para el examen y condena de libros, y estableció las normas que continuaban vigentes en la época que analizaremos. Cuando se recibía la denuncia de un libro, el secretario de la Congregación debía examinarlo y además darlo a dos consultores para que también lo examinaran; después se debía redactar una relación escrita para ser estudiada, primero, en una reunión de los consultores y después, en otra reunión de la congregación plenaria

[3] Se encuentra una edición que contiene todos los libros incluidos en los Índices romanos desde 1600 a 1966, con una amplia introducción, en J. M. DE BUJANDA - M. RICHTER, *Index librorum prohibitorum 1600-1966,* o.c. De Bujanda ha publicado también obras semejantes sobre los Índices de libros prohibidos de Amberes, España, Lovaina, Milán, París, Portugal y Venecia.

de los cardenales miembros, los cuales tomaban una decisión definitiva que era sometida a la aprobación del Papa.

En 1897 el papa León XIII realizó una reforma profunda del *Índice,* simplificando las leyes que se habían ido acumulando a lo largo de varios siglos y revisando el contenido. En 1917 el papa Benedicto XV suprimió la Congregación del Índice y devolvió sus competencias al Santo Oficio, que de ahí en adelante, como lo había hecho en sus comienzos, asumió las tareas relacionadas con el *Índice de libros prohibidos.* Finalmente, en 1966 el papa Pablo VI dejó sin valor de ley eclesiástica al *Índice de libros prohibidos,* aunque conserva su valor moral[4]. La última edición del *Índice* fue publicada en 1948.

3. La Congregación del Índice

La Congregación del Índice examinaba publicaciones que habían sido denunciadas porque presuntamente contenían doctrinas contrarias a la fe y a la moral, aunque también podía realizar ese examen por iniciativa propia. Si el resultado del examen era negativo, se publicaba un decreto por el que la obra quedaba incluida en el *Índice de libros prohibidos,* cuyo contenido se actualizaba cuando se realizaba una nueva edición, lo cual no sucedía con una periodicidad fija.

Como las demás congregaciones, la del Índice estaba presidida por un cardenal prefecto, al que ayudaba como asistente perpetuo el maestro del Sagrado Palacio *(maestro di Sacro Palazzo),* cargo equivalente al actual teólogo de la casa pontificia. La Congregación tenía un secretario; excepto el primero, que fue franciscano, los demás siempre fueron dominicos. En la época que nos interesa, el secretario era quien llevaba en la práctica las gestiones de la Congregación. Además, formaba parte de este organismo un conjunto de cardenales miembros, un equipo de expertos consultores, que

[4] Véase PABLO VI, Carta apostólica *Integrae Servandae:* AAS 57 (1965) 952-955. La puntualización sobre el valor del Índice se publicó en una «Notificatio» de la CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, en fecha 14-6-1966: AAS 58 (1966) 445: «...eundem tamen non amplius vim legis ecclesiasticae habere cum adiectis censuris».

elaboraban los informes de los libros que se examinaban, y algún ayudante que trabajaba como oficial.

El juicio de una obra en la Congregación del Índice se desarrollaba en tres fases. En primer lugar, el prefecto, ayudado por el secretario, encomendaba a uno o más consultores el examen de la publicación denunciada. El consultor entregaba un dictamen o voto por escrito. En la época que nos ocupa, esos dictámenes, con algunas excepciones, se imprimían para distribuirlos en las reuniones que a continuación se mencionan.

El segundo paso era una reunión denominada Congregación Preparatoria o Particular, a la que acudían los consultores de la Congregación del Índice, presididos por el secretario de la Congregación, y con la asistencia del maestro del Sagrado Palacio[5]. Esta Congregación Preparatoria no tenía ningún poder de decisión. Su función era la de preparar el juicio de los cardenales, examinando y discutiendo los dictámenes que los mismos consultores habían preparado. Tras la discusión los consultores debían emitir un voto o propuesta acerca de cada obra examinada. El secretario escribía un resumen donde constaba el resultado de la votación, y esa propuesta se transmitía a los cardenales, junto con los informes elaborados por los distintos consultores.

Pocos días después tenía lugar la Congregación General, en la que tomaban parte los cardenales miembros de la Congregación del Índice. Su misión era juzgar las obras propuestas para examen, teniendo en cuenta los informes de los consultores y el resultado de la Congregación Preparatoria, y decidir las eventuales censuras que debían ser asignadas a cada una de ellas. A la Congregación General asistían también el secretario de la Congregación y el maestro del Sagrado Palacio.

Las congregaciones particulares y generales se celebraban con frecuencia variable, generalmente dos o tres veces al año. La asistencia no era demasiado regular. El número de cardenales miembros del Índice, aunque variable, era siempre bastante elevado: desde 1894 a 1900 osciló aproximadamente entre 20 y 30. Un total

[5] Se debe notar que la palabra «congregación» se utilizaba tanto para designar el organismo o Congregación del Índice, como sus reuniones: las Congregaciones Preparatoria y General; en cada caso procuramos que quede claro a qué nos referimos.

de 46 cardenales fueron miembros del Índice en esos años. Muchos residían fuera de Roma y solo acudían a la Congregación General en alguna rara ocasión, si coincidía con su presencia en Roma por otros motivos. Este fue el caso de los cardenales de Rodez, Ferrara y Nápoles, que asistieron a la Congregación una única vez. Por otra parte, muchos de los cardenales de curia residentes en Roma, eran miembros de varias congregaciones, por lo que no siempre podían estar presentes en todas las reuniones. Si además, como sucedía en algún caso, eran prefectos de otra congregación, podía darse el caso de que nunca participaran en las sesiones del Índice. Así ocurrió, por ejemplo, con el cardenal Mieczysław Ledóchowski (1822-1902), prefecto de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe[6]. En los años mencionados únicamente 17 cardenales tomaron parte en las reuniones (incluidos los tres citados, que participaron en una sola ocasión), con una presencia variable entre 5 y 10 cardenales en cada reunión.

La asistencia a la Congregación Preparatoria no era mucho más regular. Un total de 45 consultores aparecen mencionados en los *Anuarios Pontificios* correspondientes al periodo 1893-1900, pero solo 28 participaron realmente en alguna de las Congregaciones. El número de consultores presentes, incluyendo al maestro del Sagrado Palacio, varió entre 7 y 14 consultores en cada ocasión.

Las fuentes con que contamos para seguir el desarrollo de las congregaciones preparatorias son principalmente dos. En primer lugar, la llamada «hoja informativa» de cada Congregación. Se trataba de un doble folio impreso que se enviaba a los cardenales antes de la Congregación General junto con los votos de los consultores sobre las obras que serían examinadas. En un folio se hallaba la convocatoria de la Congregación General, indicando el lugar, día y hora (habitualmente tenían lugar en el Palacio Apostólico Vaticano, en la feria cuarta o miércoles, a las 9.30 de la mañana), las obras que iban a ser examinadas y el nombre de los consultores que habían preparado los votos respectivos y que deberían exponerlos en la reunión. El segundo folio contenía un extracto del acta de la Congregación

[6] *Propaganda Fide,* también llamada *Propaganda* sin más. En el periodo de que nos ocupamos la Iglesia de Estados Unidos dependía de esa Congregación.

Preparatoria que se había celebrado previamente. Encabezado por la fecha, se indicaba, siguiendo la fórmula habitual, dónde había tenido lugar la Congregación, quiénes habían asistido y, de forma esquemática, cuál había sido la propuesta de los consultores para cada uno de los libros examinados. El resumen concluía con una expresión de sometimiento a la decisión de los cardenales y del Papa.

La segunda fuente, más inmediata, son los resúmenes de las congregaciones, tanto particulares como generales, que el secretario del Índice anotaba en el Diario de la Congregación. Por lo general contienen los mismos datos que las hojas informativas, pero a veces amplían detalles que no se juzgaba necesario incluir en aquellas.

La *praxis* habitual de la Congregación del Índice era que, después de la Congregación General, el secretario fuera recibido en audiencia por el Papa para que este confirmara las decisiones tomadas. El secretario exponía a Su Santidad los casos estudiados y las decisiones adoptadas, y el Papa ordenaba entonces la publicación del decreto que convertía tales decisiones en ley. Habitualmente el Papa, tras informarse de lo decretado, daba su aprobación. Pero no se trataba de un simple trámite. También con cierta frecuencia, el Papa mandaba añadir al decreto alguna otra obra que, sin pasar por el Índice, había sido estudiada por él y sus colaboradores, y era considerada merecedora de condena. Como veremos, en uno de los casos que nos interesan, el Papa intervino personalmente varias veces para detener la publicación de un decreto de prohibición y dar otras instrucciones.

La publicación se hacía mediante un decreto impreso, de tamaño grande, que se colocaba en los lugares acostumbrados de Roma (Vaticano, Palacio de la Cancillería, y algunos otros). Todos los decretos tenían la misma estructura. En la parte superior se encontraba el escudo del Papa, flanqueado a ambos lados por las imágenes de san Pedro y san Pablo. El texto comenzaba con un párrafo estereotipado, siempre el mismo, donde decía que los cardenales miembros de la Congregación se habían reunido para realizar la misión que tenían encomendada por el Papa en tal fecha concreta; en ese párrafo solo cambiaban las fechas correspondientes. Después venía la lista de libros que se prohibían mediante ese decreto; solo se indicaban el autor y los datos del libro (título, lugar y fecha de publi-

cación), y nada más: esto es extraordinariamente importante, porque nada se decía sobre el motivo de la prohibición del libro, que, en algunos casos, ha quedado en la penumbra hasta nuestros días. Cuando se trataba de autores católicos que habían aceptado la decisión de la Congregación se añadía la frase: «El autor, en modo digno de alabanza, se ha sometido y ha reprobado su obra». Al final figuraba la fecha del decreto, firmado por el cardenal prefecto y por el secretario de la Congregación, y se indicaba también el día en que el decreto se había publicado en Roma.

Este modo de funcionar significaba que las decisiones de la Congregación del Índice debían basarse en una doctrina ya existente. Esta Congregación no podía, por sí misma, definir si una doctrina era aceptable o no: solo podía aplicar a los libros concretos la doctrina que ya existía. Evidentemente, cuando los consultores examinaban los libros, utilizaban argumentos propios, pero las decisiones se tenían que basar, en último término, en declaraciones precedentes de los Papas, de los concilios o de la Congregación del Santo Oficio: aunque se añadieran argumentos teológicos, estos no tenían valor de autoridad doctrinal pública, ya que no se publicaban y solo eran conocidos por quienes participaban en las actividades de la Congregación. Sin embargo, son una fuente muy valiosa de información. Los informes conservados en el archivo permiten conocer los argumentos que se utilizaron en cada caso.

En relación con el evolucionismo, la Congregación del Índice se encontró una y otra vez con que no existía ninguna calificación doctrinal bien definida por parte de los organismos competentes, y por este motivo debía basar sus decisiones en los argumentos que se proponían dentro de la propia Congregación. Quizás esto permita comprender por qué las actuaciones de la Congregación del Índice, aunque en varias ocasiones fueron contrarias al evolucionismo, siempre se mantuvieron dentro de unos límites moderados. Como veremos, esa moderación también se explica por la consideración con que se trataba a los autores católicos y, en su caso, a las órdenes o congregaciones religiosas a las que a veces pertenecían: en algunas ocasiones la condena pública de un libro se sustituyó por una breve retractación por parte del autor, o por algo que ni siquiera llegaba a tanto.

4. El archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe

El archivo de la actual Congregación para la Doctrina de la Fe, que se abrió para los investigadores en 1998, abarca los fondos documentales de las dos congregaciones mencionadas: la del Santo Oficio y la del Índice. A su vez, cada una de las dos partes tiene secciones diferentes. Por ejemplo, en el Índice existe una serie de volúmenes llamados *Protocolli,* donde se contiene el material que se producía durante el examen de un libro: desde la carta del denunciante hasta el decreto final en el que se prohibía la obra, pasando por los dictámenes elaborados por los consultores, los resúmenes de las reuniones de los consultores y de los cardenales, y el informe que preparaba el secretario para su audiencia con el Papa. También existen otros volúmenes llamados *Diari,* que son los diarios en los que se anotaban, con las fechas correspondientes, los diferentes eventos y decisiones.

Aunque el material de que disponemos es claro, ordenado y completo, esto no significa que todo lo que sucedía quedara por escrito. En concreto, de las dos reuniones que tenían lugar cuando se examinaban libros (la de los consultores y la de los cardenales) solo quedaba constancia escrita en forma de un breve resumen. A veces en ese resumen se dice que la discusión fue larga y fuerte y, aunque siempre se indica el resultado final, quedamos con las ganas de saber con más detalle qué se dijo y quién lo dijo. En algunos casos es posible complementar esas lagunas; por ejemplo, cuando estaba presente o se aludía a algún consultor o cardenal que había publicado algo sobre el evolucionismo que, obviamente, era de dominio público.

No se conserva el archivo completo, debido a diversas circunstancias históricas que han llevado a la desaparición de una parte no pequeña de sus fondos. Las pérdidas mayores se deben a incendios provocados en diversas épocas, y también a la destrucción de muchos documentos a raíz del traslado del archivo vaticano a París ordenado por Napoleón. Este traslado fue posible gracias a los medios de que disponía el ejército invasor, pero cuando años más tarde las autoridades francesas decidieron devolver el archivo a su dueño legítimo, el Vaticano no contaba con medios suficientes para

llevarlo a cabo, y el enviado de la Santa Sede a París, usando las atribuciones que le habían sido concedidas, se deshizo de una gran parte del archivo, que fue destruido o vendido como papel (una parte que fue vendida se conserva en Dublín).

Esas pérdidas son irreparables, pero no afectan a nuestro tema. Aunque el evolucionismo tiene raíces antiguas, su formulación científica moderna solo se produjo en el siglo XIX, especialmente a partir de 1859, el año en que Charles Darwin publicó *El origen de las especies.* Los problemas que el evolucionismo encontró ante las autoridades romanas se refieren sobre todo a la segunda mitad del siglo XIX, y se conservan todos los documentos originales, que nunca han estado sujetos a las destrucciones mencionadas.

Ninguna obra de Charles Darwin fue incluida en el *Índice.* Había sido prohibida mucho antes, sin embargo, una obra de su abuelo Erasmus Darwin, el poema didáctico *Zoonomia,* en el que se encontraba cierta formulación del evolucionismo junto con doctrinas que fueron juzgadas materialistas[7]. Esto debe poner en guardia frente a la idea de que existiera una investigación sistemática de las publicaciones. No existía tal cosa, y el que un libro fuera examinado en la Congregación dependía, en gran parte, de que alguien lo denunciara.

La segunda regla decretada por el Concilio de Trento prohibía todos los libros escritos por herejes que trataran de materias religiosas. Cuando el papa León XIII introdujo su revisión del *Índice* en 1897, este criterio siguió vigente en los siguientes términos: «Se prohíben los libros escritos por no católicos, que tratan *ex profeso* de religión, a no ser que conste que en ellos nada se contiene que sea contrario a la fe católica»[8]. No puede sorprender, por tanto, que no fueran incluidos en el *Índice* algunos de los autores evolucionistas que, en el siglo XIX, protagonizaron el enfrentamiento entre evolucionismo y catolicismo: no solo no figuraba en el *Índice* Charles

[7] En la biografía de su abuelo, Darwin nota que *Zoonomia* «fue honrada por el Papa incluyéndola en el "Index Expurgatorius"» (C. DARWIN, *Charles Darwin's The Life of Erasmus Darwin,* o.c., 35). Se puede recordar que cuando el presidente de la Royal Society afirmó que *El origen de las especies* había sido expresamente excluido de entre los motivos por los que se había asignado la «Copley Medal» a Darwin en 1864, T. H. Huxley se lamentó diciendo que tal exclusión equivalía a poner la obra en un *index expurgatorius;* véase C. DARWIN, *The Correspondence of Charles Darwin,* o.c. XII, 447, 452.

[8] *Index librorum prohibitorum* (Tipografía Vaticana, Roma 1900) 7.

Darwin, sino tampoco Thomas H. Huxley, Herbert Spencer o Ernst Haeckel.

La Santa Sede concedía especial importancia a los libros escritos por católicos y en países católicos, porque eran los que más podían perturbar a la vida de la Iglesia. Cuando las obras de teología católica mencionaban intervenciones de la Santa Sede, se referían a libros escritos por católicos. Por este motivo centramos nuestra atención en seis autores católicos cuyas publicaciones fueron objeto de actuaciones por parte del Vaticano. Son los autores que fueron citados en los manuales de teología católica durante bastantes décadas, y siguen siendo citados, cuando se expone la historia de las relaciones entre el evolucionismo y la Iglesia católica.

5. Evolucionismo y cristianismo: seis casos

Los seis casos son muy diferentes entre sí y permiten obtener una panorámica variada y completa de las reacciones del Vaticano ante el evolucionismo en las últimas décadas del siglo XIX. De los seis autores, dos son italianos; dos, ingleses; uno, francés; y uno, norteamericano. Su condición eclesiástica también es variada: dos obispos[9], dos religiosos (un dominico y un miembro de la Congregación de Santa Cruz), un sacerdote diocesano, y un laico.

El primer caso es el de Raffaello Caverni (1837-1900), sacerdote italiano de la diócesis de Florencia. En la última época de su vida escribió una monumental historia del método experimental en Italia. En 1877 publicó en Florencia un libro en el que defendía la posibilidad de conciliar el evolucionismo con la doctrina católica. Esa obra fue denunciada a la Congregación del Índice por su propio arzobispo, condenada por la Congregación, y el correspondiente decreto fue publicado en 1878. Se encuentra en todas las ediciones posteriores del *Índice*. Sin embargo, ha pasado prácticamente desapercibido porque los decretos del Índice no explicaban los motivos de la condena y en el título del libro de Caverni no se menciona el evolucionismo. El material del archivo es muy importante

[9] Uno de los dos obispos era un monje benedictino.

para conocer este caso, y contiene un amplio informe escrito por un consultor de la Congregación que posteriormente fue cardenal y uno de los teólogos católicos más importantes de la época.

El segundo caso es el de Dalmace Leroy (1828-1905), sacerdote francés de la Orden de Predicadores (dominicos). En 1891 publicó en París la segunda edición de un libro que también era favorable a la conciliación entre evolucionismo y catolicismo. En 1895 un diario parisino publicó una carta suya, escrita desde Roma, en la que se retractaba de su posición, alegando que su tesis, examinada en Roma por la autoridad competente, había sido juzgada insostenible. Este caso ha sido muy citado, pero prácticamente no se conocen más datos que los que se acaban de mencionar. El archivo permite reconstruirlo con toda su complejidad, que no es poca, y saber exactamente qué es lo que sucedió. Así llegamos a tener noticia de que la Congregación del Índice decidió condenar el libro de Leroy, pero el correspondiente decreto no se publicó por consideración a Leroy y a los dominicos; en cambio, le pidió que se retractara públicamente, cosa que hizo mediante la carta difundida en la prensa. El material del archivo es muy abundante y contiene hasta seis informes, algunos muy largos, sobre el libro de este autor.

La imagen de la p.2 reproduce la primera página de un informe sobre la obra de Dalmace Leroy, redactado por Teofilo Domenichelli, que concluye que no es necesario tomar ninguna medida contra el libro. Esta copia del informe fue utilizada por el prefecto del Índice, el cardenal Serafino Vannutelli, durante la segunda Congregación General, en la que se discutió la obra de Leroy. La anotación en lo alto es del secretario del Índice, Marcolino Cicognani, quien indica que en la última página del informe ha incluido un breve resumen de la decisión tomada durante la primera Congregación General. Las anotaciones laterales son del cardenal Vannutelli, y parecen haber sido añadidas durante la discusión. A la derecha se hace referencia a la condena de Caverni, recordada en su informe por el consultor Luigi Tripepi; a la izquierda, Vannutelli delineó la que sería la decisión final: condenar el libro, pero no hacer público el decreto, y pedir a Leroy una retractación pública[10]. También se

[10] ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.128, 1.

encuentra en el archivo la correspondencia que Leroy mantuvo con la Congregación del Índice después de 1895, proponiendo una nueva publicación de su libro revisado, y la respuesta que recibió.

El tercer caso se refiere a John Zahm (1851-1921), sacerdote norteamericano de la Congregación de Santa Cruz y profesor de Física en la Universidad de Notre Dame, Indiana, fundada y dirigida por miembros de esa Congregación. John Zahm publicó varios libros sobre ciencia y religión, y uno de ellos, editado en 1896, fue condenado por la Congregación del Índice en 1898. Pero el decreto correspondiente no se llegó a publicar. En esta ocasión no hubo retractación, pero se supo que la Santa Sede era contraria a la difusión del libro porque así lo decía Zahm en una carta privada a su editor italiano que fue reproducida en la prensa. Se trata también de una cuestión compleja en la que existieron muchas gestiones a favor y en contra de Zahm ante la Santa Sede. El caso se encuentra íntimamente relacionado con el «americanismo», en el que estaban implicados destacados eclesiásticos de los Estados Unidos. Se tenía conocimiento de estos hechos por medio de la abundante correspondencia que se ha conservado en torno a ellos, pero el archivo proporciona nuevos datos que permiten conocerlos mucho mejor.

El protagonista del cuarto caso es el obispo italiano Geremia Bonomelli (1831-1914), importante y controvertido personaje público en la vida italiana de la última parte del siglo XIX y principios del XX. Un escrito en el que Bonomelli abogaba por una solución del conflicto entre el nuevo Estado italiano y el Papado fue incluido en el *Índice de libros prohibidos;* la solución que proponía se parecía bastante a la que existe en la actualidad, pero las circunstancias de la época eran completamente diversas. En el apéndice de uno de sus libros, Bonomelli se hizo eco favorable del libro de Zahm sobre el evolucionismo y, sin que mediara ninguna actuación oficial de la Santa Sede, supo por un amigo suyo, que era cardenal, que su actitud estaba mal vista en el Vaticano y, por iniciativa propia, publicó una carta de retractación. No sucedió nada más.

Otro obispo protagonizó el quinto caso: John Hedley (1837-1915), benedictino, obispo de Newport en Gales, Reino Unido. Publicó un artículo favorable sobre varios libros de Zahm, inclu-

yendo el que trataba del evolucionismo. Veía con buenos ojos esta doctrina, aunque se mostraba más reservado cuando se aplicaba al origen del cuerpo del hombre. La Santa Sede no actuó. En cambio, Hedley se vio envuelto en una polémica con *La Civiltà Cattolica* y publicó una carta que muchos han considerado de retractación, aunque propiamente no lo era. El análisis de los hechos permite clarificar importantes aspectos de los otros casos y señalar el origen de equívocos que se han transmitido hasta la actualidad.

St. George Mivart (1827-1900), protagonista del sexto caso, fue un importante biólogo inglés que aceptó el evolucionismo y publicó, en 1871, un libro en el que defendía que la evolución biológica era compatible con la doctrina cristiana. Aunque levantó alguna oposición, el libro no fue objeto de condena por parte del Vaticano. Sin embargo, años más tarde fueron incluidos en el *Índice* tres artículos suyos que no guardaban ninguna relación con el evolucionismo, ya que trataban del infierno. Al final de su vida publicó varios artículos en los que adoptaba una postura bastante crítica frente a la doctrina católica y a la autoridad de la Iglesia. El cardenal Vaughan, que era el obispo de Mivart, después de un intercambio de cartas que contenía tres amonestaciones formales y explícitas, le prohibió recibir los sacramentos. Mivart murió poco después. Es citado siempre que se habla de evolucionismo y catolicismo. En este caso, un amplio expediente del Santo Oficio junto con documentos que ya se conocían permiten clarificar las frecuentes confusiones con que suele verse rodeado.

6. La recepción del evolucionismo en el ámbito católico

El ambiente que rodeó a estos seis casos fue la tensión que existió en la segunda mitad del siglo XIX entre ciencia y cristianismo. Los enormes avances de las ciencias naturales y los hallazgos arqueológicos, que permitieron un mejor conocimiento de las culturas antiguas, se presentaban como una amenaza para el cristianismo, que durante siglos había gozado de una situación privilegiada en la cultura europea. La teología se veía amenazada por todas partes en nombre de la ciencia, aunque, con frecuencia, las dificultades que se

planteaban no provenían realmente de la ciencia, sino de doctrinas (como el agnosticismo y el materialismo) que se presentaban como si estuvieran apoyadas por la ciencia. Se multiplicaban las publicaciones hostiles al cristianismo en general y a la Iglesia católica en particular. Es la época en la que John William Draper publicó su libro *Historia del conflicto entre religión y ciencia* (1874), y Andrew Dickson White otro mucho más amplio titulado *Historia de la lucha entre la ciencia y la teología* (1896). Estas dos obras tuvieron una amplia difusión no solo en los Estados Unidos, donde fueron publicados originalmente, sino en otros países. Su idea central era que existe un conflicto permanente e inevitable entre ciencia y teología.

En Francia, Louis Jacolliot argumentaba que el cristianismo no era más que una variante, desprovista de fundamento histórico, de los mitos de la India, y desde la primera página de uno de sus libros presentaba sus ideas como una consecuencia del rigor de la ciencia que destruye los mitos carentes de base: «Está naciendo un mundo nuevo. La ciencia, con sus métodos rigurosos, ha golpeado mortalmente a la poesía religiosa y a la leyenda histórica, y está próximo el día en que ya no se querrá creer más que las cosas sensatas, racionales y humanas»[11].

La evolución aparecía, tanto para sus partidarios como para sus oponentes, como una amenaza al *status quo*[12]. El Vaticano se enfrentaba con toda una serie de libros anticatólicos y anticristianos, llenos de prejuicios y exageraciones. La interpretación literal de la Biblia era atacada por todas partes. En este ambiente, el entusiasmo que despertó el evolucionismo, sobre todo a partir de la publicación de *El origen de las especies* de Charles Darwin en 1859, con frecuencia se encontraba entremezclado con ataques a la religión y defensas del agnosticismo y del materialismo en nombre de la evolución. Por otra parte, los argumentos a favor de la teoría de la evolución presentaban muchas lagunas. Todo esto permite comprender que los católicos adoptaran con frecuencia una actitud hostil frente al evolucionismo, al que veían como un instrumento

[11] L. JACOLLIOT, *Christna et le Christ,* o.c., 1.

[12] Acerca del peso político que adquirió el evolucionismo en el Reino Unido y Francia, véase A. DESMOND, *The Politics of Evolution: Morphology, Medicine, and Reform in Radical London,* o.c.

utilizado por los materialistas para atacar la religión. El peso ideológico que la evolución había adquirido la convertía en un claro adversario para los creyentes.

En la época de Mivart, Caverni, Leroy, Zahm, Bonomelli y Hedley, los teólogos católicos miraban al evolucionismo de modo muy severo, en especial cuando se trataba del origen del cuerpo de Adán. Sin embargo, pocos afirmaban que la creación divina inmediata del cuerpo de Adán pertenecía a la fe católica. Entre estos se encontraba Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), uno de los teólogos más importantes de su época. Dedicó gran parte de su vida al estudio de la teología mística y adquirió gran renombre después de su muerte. Sus libros se siguen editando en la actualidad. Sobre nuestro tema escribió: «Es una herejía pretender que el hombre, en cuanto a su cuerpo, "desciende del mono" como consecuencia de un cambio progresivo que ha sobrevenido en las formas, incluso en el caso de que se suponga que en la evolución completa de la forma Dios ha creado simultáneamente un alma» [13].

En una línea algo más suave, pero también fuertemente crítica hacia el evolucionismo, se encontraba el importante teólogo jesuita Camillo Mazzella (1833-1900). Desde 1867 hasta 1878 fue profesor de Teología en los Estados Unidos (primero en la Universidad de Georgetown, después en el College of the Sacred Hearth, en Woodstock, Maryland), y en esa época publicó, entre otros libros, un tratado sobre Dios creador, que tuvo varias ediciones hasta bien entrado el siglo XX. Desde 1878, Mazzella fue profesor en la Universidad Gregoriana de Roma, y en 1886 fue creado cardenal. Fue cardenal prefecto de la Congregación del Índice desde 1889 hasta 1893, año en que fue nombrado prefecto de la Congregación para los Estudios.

Mazzella tiene una importancia singular para nuestro tema porque, además de haber desempeñado el cargo de prefecto de la Congregación del Índice, seguía siendo cardenal miembro de esa Congregación cuando se examinó el libro de Leroy en 1894-1895. Intervino en las dos reuniones de cardenales que investigaron esta obra, y era, sin duda, el teólogo más cualificado entre los presentes. Uno de los

[13] M. J. SCHEEBEN, *Gesammelte Schriften,* o.c. V/3, 160-161.

dictámenes de los expertos que se utilizaron en esas reuniones se apoyaba notablemente en el libro de Mazzella sobre Dios creador.

En ese texto Mazzella criticaba el evolucionismo y, frente a quienes afirmaban que el cuerpo de Adán podía proceder por evolución, comentaba la posición de dos importantes teólogos, uno clásico y otro moderno. El clásico era el también jesuita Francisco Suárez (1548-1617), quien sostenía que la producción inmediata del cuerpo de Adán por parte de Dios era doctrina católica. Según el también jesuita Giovanni Perrone (1794-1876), esa afirmación pertenecía a la fe. Mazzella añadía que, aunque tal enunciado no perteneciera a la fe, un católico no lo podía negar, ya que era, como mínimo, una doctrina temeraria o poco segura. A continuación Mazzella defendía su tesis, según la cual consta por la revelación (Escritura y Tradición) que Dios produjo de modo inmediato el cuerpo de Adán, y reforzaba su tesis con argumentos de razón, que incluían extensas críticas al evolucionismo[14].

7. El eclipse del darwinismo

Darwin había propuesto en *El origen de las especies* la selección natural como el mecanismo primordial del cambio evolutivo. Su hipótesis seguía una lógica clara. A pesar de la tendencia de los organismos a aumentar según una proporción geométrica, las poblaciones de plantas y animales en un hábitat determinado tienden a permanecer estables de año en año. La «catástrofe maltusiana» mantiene los números bajo control. Como efecto de la consiguiente lucha por la existencia, «las variaciones favorables tenderían a ser preservadas, y las desfavorables a desaparecer. El resultado —continúa Darwin— sería la formación de una nueva especie»[15]. Esto es, pequeñas y relativamente insignificantes variaciones de algunos caracteres conferirían una ventaja adaptativa a ciertos individuos dentro de una determinada población, de tal modo que aquellos con las variaciones favorables tienden a sobrevivir en mayor número que aquellos que no las poseen. A lo largo de muchas generaciones tales

[14] C. MAZZELLA, *De Deo creante*, o.c., 343-374.
[15] C. DARWIN, *Autobiography*, en C. DARWIN - T. HUXLEY, *Autobiographies*, o.c., 71.

cambios adaptativos producirán nuevas variedades, subespecies y, en algunos casos, nuevas especies.

A pesar de lo persuasivo de los argumentos de Darwin, ni siquiera un acérrimo defensor suyo, como era Thomas Huxley, estaba dispuesto a decantarse decididamente por la selección natural, a menos que no fuera posible probarla en el laboratorio. Pero esto no se consiguió antes de 1900, cuando el redescubrimiento de las leyes de la genética de Mendel abrió camino al desarrollo de las pruebas estadísticas de la selección.

Puesto que no había un acuerdo acerca de los mecanismos de la evolución entre los naturalistas que estaban convencidos de que la evolución era un hecho, y ya que el mismo Darwin, en las sucesivas ediciones de *El origen de las especies* (especialmente en la quinta y la sexta) rectificó su afirmación precedente de que la selección natural era el único mecanismo de la evolución, el debate produjo una enorme cantidad de mecanismos en competencia, que incluían el neolamarckismo de los discípulos americanos de Louis Agassiz, y la ortogénesis o evolución «en línea directa» [16].

Esta era la situación dominante en la biología de la última década del siglo XIX, durante la que se producen todos los casos que examinamos, excepto uno. Julian Huxley lo denominó más tarde «el eclipse del darwinismo», a causa de la incertidumbre en la que la selección natural se veía envuelta. Según Huxley, la reacción contra la selección natural se produjo en los años noventa, cuando el darwinismo se hacía más y más teórico, sin ningún aparente apoyo de tipo experimental: «únicamente recopilaciones de adaptaciones reales o imaginarias» [17]. En 1894 William Bateson publicó *Materials for the Study of Variation,* que ponía el acento en la evidencia de grandes variaciones discontinuas en lugar de en las pequeñas variaciones continuas que constituyen el núcleo de la teoría de Darwin. La perspectiva de Bateson se vio reforzada por la teoría de las mutaciones que popularizó Hugo de Vries, uno de los redescubridores de las leyes de Mendel después de 1900. Bateson llegó así a concluir

[16] P. J. BOWLER, *The Eclipse of Darwinism...*, o.c., 3-19.
[17] J. HUXLEY, *Evolution: The Modern Synthesis*, o.c., 23.

que todo cambio evolutivo tiene como causa las mutaciones, argumento que presentó en 1914 a la British Association for the Advancement of Science. «Selección y adaptación fueron relegadas al olvido», y las campanas sonaron a muerto en los más altos niveles de la biología británica[18]. Por supuesto, al enfermo le quedaba todavía una larga vida.

Tres resultados del eclipse del darwinismo son importantes para nuestra historia. En primer lugar, el carácter abstracto de la discusión acerca de la evolución en los años noventa, la convirtió en un evidente objetivo para los ataques de cierto tipo de apologética católica, que observamos en los seis casos presentes. En segundo lugar, la falta de acuerdo acerca de cómo debían ser sometidas a prueba las hipótesis en competición, creó un clima propicio para que autores católicos presentasen sus propias hipótesis, tales como la «evolución mitigada» de Dalmace Leroy o la «génesis específica» de St. George Mivart. Debido a su condición de científico, Mivart fue enseguida objeto de ataques, pero no fue el único biólogo que sufrió ese trato. En tercer lugar, la falta de acuerdo entre los científicos acerca de los mecanismos de la evolución, dio origen a uno de los grandes lemas del antievolucionismo con base religiosa, tanto entre los católicos como entre los protestantes: el desacuerdo entre los científicos se interpretaba como prueba de una debilidad inherente a la teoría general de la evolución.

8. El Concilio de Colonia

En 1860 un concilio provincial celebrado en Colonia (Alemania) se refirió al evolucionismo. Es una cita obligada cuando se trata de la actitud de la Iglesia católica ante las teorías evolutivas en el siglo XIX, porque es el documento oficial más explícito de la autoridad católica sobre ese tema[19].

No se trataba de una reunión de todos los obispos alemanes, sino de un concilio provincial que solo afectaba a la provincia ecle-

[18] Ibíd., 23-24.

[19] Citaremos los documentos de ese Concilio por una reimpresión hecha en 1961 que reproduce exactamente una edición de 1923: I. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum...*, o.c., col. 25-166.

siástica de Colonia. El arzobispo de esta ciudad, cardenal Johannes von Geissel, pidió autorización a la Santa Sede para celebrar el Concilio el 6 de junio de 1859. El papa Pío IX lo autorizó el 30 de julio. Geissel lo convocó el 25 de febrero de 1960, y el Concilio celebró sus sesiones entre el 29 de abril y el 17 de mayo. Siguiendo las normas que regulaban la celebración de los concilios provinciales, además del cardenal arzobispo de Colonia participaron los obispos de las otras tres diócesis que formaban parte de la provincia eclesiástica de Colonia (Tréveris, Múnster y Paderborn) y otros tres obispos, junto con cuatro obispos auxiliares, doce canónigos, tres diputados por las facultades y universidades católicas, además de rectores de seminarios y superiores religiosos[20].

Se celebraron cinco sesiones generales. El 15 de junio de 1860, Geissel envió a la Santa Sede las actas y decretos del Concilio para su reconocimiento. El 19 de julio de 1860, respondió el papa Pío IX; comunicaba que transmitiría todo el material a la Congregación del Concilio, que se encargaba de estos temas en el Vaticano. El cardenal Prospero Caterini, prefecto de la Congregación del Concilio, contestó un año y medio después, el 19 de diciembre de 1861, alabando lo hecho en el Concilio y diciendo que adjuntaba unas pocas anotaciones[21]. Por su parte, el papa Pío IX respondió el 7 de abril de 1862, alabando el Concilio. Finalmente, las actas y decretos del Concilio fueron promulgadas por el cardenal arzobispo de Colonia el 23 de julio de 1862[22].

La aprobación de la Santa Sede no significaba que el Concilio cambiase su naturaleza. Seguía siendo un Concilio provincial que afectaba a las diócesis de la provincia eclesiástica de Colonia, y sus decretos, reconocidos por la Santa Sede, eran promulgados por la autoridad del arzobispo de Colonia. En el escrito de promulgación de los documentos, que está dirigido a los católicos de la provincia eclesiástica de Colonia, el cardenal Geissel expuso:

[20] Ibíd., col. 25-46.

[21] La tardanza se debió probablemente a que Caterini fue nombrado prefecto de la Congregación del Concilio con fecha de 26-9-1860. Por tanto, cuando las actas del Concilio llegaron a Roma, todavía no era prefecto, y debió de emprender la revisión al poco tiempo de comenzar a trabajar en su nuevo cargo.

[22] I. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum...*, o.c., col. 67-74.

«Por tanto, hemos sometido a la suprema autoridad de la Santa Sede, para que los reconociera *[recognoscenda]*, todos los decretos que fueron aprobados en el Concilio con voto unánime por Nos y por nuestros venerables hermanos obispos de esta provincia, y ahora por estas letras os mostramos esos mismos decretos revisados y reconocidos *[revisa et recognita]* por la misma Santa Sede, y los promulgamos por nuestra autoridad metropolitana *[auctoritate nostra metropolitica promulgamus:* la autoridad propia del arzobispo, cabeza de la provincia eclesiástica]» [23].

La aprobación de los concilios provinciales por parte de la Santa Sede suele denominarse con el nombre técnico de *recognitio* («reconocimiento»). Franz Xaver Wernz, a quien encontraremos en el caso Mivart como consultor de la Congregación del Indice, publicó un amplio manual de derecho canónico que fue reeditado, con las oportunas actualizaciones, durante décadas. Cuando trata de los concilios provinciales, dice que según las leyes vigentes no es necesario que el Papa los confirme y que, en todo caso, el Papa no suele dar una aprobación en forma *específica.* Añade que el arzobispo metropolitano, antes de promulgar las actas y decretos, debe transmitirlos a la Santa Sede, donde suelen ser *reconocidos* por la Congregación del Concilio. Ese reconocimiento, incluso cuando lleva consigo correcciones:

«[...] no hace que los decretos del Concilio se transformen en decretos *pontificios* y se extiendan a la Iglesia *universal,* o que queden *aprobadas* o convertidas en *válidas* todas y cada una de las cosas referidas en las *actas* y establecidas en los decretos, suponiendo que haya cosas falsas o inválidas; sin embargo no se ha de minusvalorar como si *no añadiera ninguna autoridad* a las actas y decretos del Concilio provincial. En efecto, es un *testimonio* auténtico del Superior competente de que el Concilio fue *convocado y celebrado legalmente,* y de que en la corrección de los decretos no se ha encontrado nada *digno de censura.* De donde resulta que aquellos decretos, aunque *siguen siendo decretos del Concilio,* sin embargo son más fáciles de ejecutar y se defienden mejor frente a las impugnaciones» [24].

[23] Ibíd., col. 72.
[24] F. X. WERNZ, *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium,* o.c., II, 1.091 (todas las cursivas son del original).

Esto corresponde exactamente a lo que sucedió con el Concilio de Colonia, según acabamos de ver. El cardenal Geissel envió las actas y documentos para su *reconocimiento.* El Papa respondió diciendo que transmitía los documentos a la Congregación del Concilio para que esta los *reconozca,* y después de informar al Papa, responda a Geissel. El prefecto de la Congregación del Concilio envió una carta de *reconocimiento* de las actas y decretos. El Papa envió una carta en la que alababa de modo genérico el Concilio. Y el cardenal de Colonia promulgó los decretos con su autoridad propia, haciendo notar que habían sido enviados a Roma para su *reconocimiento,* y que habían sido *revisados* y *reconocidos* por la Santa Sede (todas las expresiones en cursiva se encuentran así en los documentos originales). Es patente que todo se ajusta exactamente a lo descrito por el canonista Wernz.

El Concilio de Colonia se refirió al evolucionismo en la primera parte de sus decretos («Sobre la doctrina católica»), título IV («Sobre el hombre»), capítulo XIV («Sobre el origen del género humano y la naturaleza del hombre»). En el primer párrafo se lee:

> «Los primeros padres fueron creados *[conditi]* inmediatamente por Dios. Por tanto, declaramos que es completamente contraria a la Sagrada Escritura y a la fe la opinión de aquellos que no se avergüenzan de afirmar que el hombre, por lo que se refiere al cuerpo, se originó por un cambio espontáneo *[spontanea immutatione]* de la naturaleza más imperfecta en la más perfecta y, de modo continuo, finalmente humana» [25].

Después de afirmar que todo el género humano desciende de Adán, el capítulo se centra en extensas consideraciones en torno al alma humana, proclamando su espiritualidad e inmortalidad.

El tono fuerte que emplea el Concilio puede dar la impresión de que su afirmación es una declaración dogmática de fe. Pero el Concilio no tenía esa autoridad, ni siquiera con el reconocimiento de Roma. Sin duda, el rechazo del evolucionismo se encontraba bastante difundido entre los teólogos, pero no existía un consenso generalizado en afirmar que la creación inmediata del cuerpo del

[25] I. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum...*, o.c., col. 91.

primer hombre pertenecía a la fe: muchos calificaban la creación divina del cuerpo de Adán, sin intermediarios, como «doctrina cierta» o «común», y consideraban la tesis contraria como una opinión «temeraria» que, si bien no llegaba a herejía, se debía evitar. La afirmación del Concilio de Colonia refleja la opinión del teólogo alemán Matthias Joseph Scheeben y del teólogo italiano Giovanni Perrone, pero, como vimos, incluso Camillo Mazzella admitía que quizás no perteneciera a la fe, y añadía que, en cualquier caso, un católico no la podía negar, ya que era, como mínimo, una doctrina temeraria o poco segura.

Los que defendían la compatibilidad del evolucionismo con el cristianismo encontraban una salida fácil. El Concilio de Colonia niega que el cuerpo de Adán provenga de seres inferiores mediante una transformación *espontánea*. Esto significaría que el Concilio no condenaba el origen evolutivo sin más, sino solamente a quienes sostenían que ese proceso evolutivo había tenido lugar *sin el concurso de la acción divina*. En cambio, no habría ningún problema en afirmar la evolución siempre que se aceptara simultáneamente la necesidad del concurso divino para que ese proceso tuviera lugar, de modo que las causas segundas creadas colaborasen con la acción continuada divina que da a todos los seres el ser y el obrar. Por supuesto, todos los católicos estaban de acuerdo en que haría falta, además, una acción especial divina para la infusión del alma espiritual: lo que se discutía era solamente el origen del cuerpo.

9. Los manuales de teología

Después de que se produjeran las actuaciones de la Santa Sede contra Leroy y Zahm y la presunta actuación contra Bonomelli, durante cuarenta años, generaciones de seminaristas, sacerdotes y profesores de todo el mundo estudiaron manuales de teología católica donde se explicaba que la Santa Sede había actuado en contra del evolucionismo en los casos de Leroy, Zahm, Bonomelli y Hedley, basándose de modo casi exclusivo en los datos proporcionados por *La Civiltà Cattolica,* revista llevada por un grupo de jesuitas en Roma, cuyo contenido era revisado en el Vaticano. Las

referencias a esos datos siempre eran breves, porque la información era muy escasa. Los manuales solían proponer la tesis según la cual Dios formó directa e inmediatamente el cuerpo de Adán, sin intervención de la evolución. La prueba principal que se aducía era una interpretación muy literal de los relatos de la creación del hombre que se encuentran en el Génesis. La interpretación del Génesis se confirmaba con las interpretaciones propuestas por la mayoría de los Santos Padres. También se insistía en la falta de pruebas a favor del evolucionismo. Y en el apartado dedicado a las decisiones de la Iglesia se citaban los casos de Leroy, Zahm, Bonomelli y Hedley para mostrar que la Santa Sede mantenía una actitud contraria al evolucionismo. La mayoría de los autores calificaban la creación divina del cuerpo de Adán, sin intermediarios, como «doctrina cierta» o «común», y la tesis contraria era considerada una opinión «temeraria» que, si bien no llegaba a herejía, se debía evitar.

Las referencias a Leroy, Zahm, Bonomelli y Hedley solían contener inexactitudes. La principal era que la intervención de la Santa Sede, en esos casos, se atribuía al Santo Oficio, y se concluía que este, que era el organismo doctrinal principal de la Santa Sede, se oponía a la evolución. Esa confusión se basaba en los comentarios del jesuita Salvatore Brandi en *La Civiltà Cattolica,* cuya exactitud se admitía sin más, debido al peculiar prestigio de la revista. Unos manuales remitían a otros anteriores, de modo que las imprecisiones se transmitían de generación en generación. Los autores de esos manuales no podían conseguir datos mejores, porque esa información solo se encontraba en los inaccesibles archivos del Vaticano.

Un caso típico es el del jesuita Christian Pesch, quien, en la edición de 1908 de un manual que tuvo gran difusión, escribía:

> «La opinión que aquí se rechaza ya fue reprobada varias veces por las autoridades de Roma. En el año 1891 Leroy publicó un libro [lo cita] en el que defendía la opinión del doctor Mivart. Pero fue a Roma en 1895 "para escuchar una advertencia" *[ad audiendum verbum],* se le ordenó retractarse de su opinión y lo hizo [cita la carta de Leroy]. Algunos años más tarde Zahm escribió un libro donde de nuevo defendía como probable la opinión del doctor Mivart [lo cita]. Pero también a él le fue ordenado por la Congregación del Santo Oficio, el año 1899,

que retirase su libro del mercado. Por tanto, es patente que la Congregación del Santo Oficio se opone a esa opinión»[26].

Otro autor de libros de teología muy difundidos, Adolphe Tanquerey, en una obra publicada en 1913, dedicaba un apartado a Mivart, Leroy y Zahm. Según Tanquerey, la opinión de Mivart no era herética, porque la Iglesia, hasta el momento, no había definido nada acerca de ella. Pero, continuaba Tanquerey, se debe mantener el sentido tradicional de la Biblia si no hay un motivo prudente para abandonarlo. Añadía que las Congregaciones Romanas en varias ocasiones habían reprobado la opinión del origen evolucionista del cuerpo humano, y en nota a pie de página decía que Leroy y Zahm, que defendían esa opinión como probable, recibieron mandato de retirar sus libros del mercado. Como fuente de esta información remitía al manual ya citado de Christian Pesch. Esta reseña, sin ser errónea, era poco precisa[27].

El examen de otros manuales muy utilizados en seminarios y universidades permite detectar un patrón similar. Las fuentes suelen remitir a *La Civiltà Cattolica,* los datos son escasos y no demasiado precisos, e incluso a veces se incluyen inexactitudes patentes. Por ejemplo, el jesuita Blas Beraza afirmaba que el Magisterio ordinario de la Iglesia se había manifestado claramente en este tema porque el Santo Oficio ordenó a Zahm retirar su libro, y Bonomelli y Leroy se retractaron; remitía como fuentes a *La Civiltà* y a los manuales anteriores de Pesch y Hurter[28]. En 1940 el jesuita Charles Boyer, profesor de la Universidad Gregoriana de Roma y autor de manuales de filosofía y de teología, advertía que en los últimos veinte años se había abierto una vía para la aceptación del evolucionismo, y cuando aludía a la historia del problema, incluía las inevitables referencias a Leroy, Zahm y Mivart, y escribía: «Por lo escrito en *La Civiltà Cattolica* en el año 1902 (t.6, p.77), con ocasión de una carta de monseñor Hedley, obispo de Newport, hemos sabido que las órdenes por las cuales los

[26] Ch. Pesch, *Praelectiones dogmaticae quas in Collegio Ditton-Hall habebat,* o.c. III, 58-59.

[27] A. Tanquerey, *Synopsis Theologiae Dogmaticae Specialis,* o.c. I, 504-505.

[28] B. Beraza, *Tractatus de Deo creante,* o.c., 467-476.

padres Leroy y Zahm se sometieron en modo digno de alabanza, provenían del Santo Oficio»[29].

En 1953, Karl Rahner seguía atribuyendo al Santo Oficio una decisión que nunca existió[30]. Lo mismo sucedía con un conocido manual de Pietro Parente, en su edición de 1959[31]. El error de Brandi, por el que se concedía a las actuaciones de la Santa Sede un significado y una autoridad mayores de los que realmente tuvieron, se ha seguido transmitiendo hasta nuestros días. Por ejemplo, en la tercera edición (1996) de un libro del teólogo Juan Luis Ruiz de la Peña se lee:

> «En febrero de 1895, el P. Leroy fue requerido por el Santo Oficio para que rectificase su postura. Idéntico requerimiento le fue hecho al Dr. Zahm cuatro años más tarde, así como a dos obispos, el italiano Bonomelli y el norteamericano Hedley. Con todo, la Santa Sede no juzgó necesario dar publicidad al asunto, que se ventiló, por tanto, en el ámbito puramente privado y sin la intervención del magisterio doctrinal»[32].

Pero el Santo Oficio no ordenó nada a Leroy o Zahm, y en los casos de Bonomelli y de Hedley (que además no era norteamericano sino británico, obispo de Newport en Gales) ni siquiera hubo ninguna intervención oficial de la Santa Sede. Ruiz de la Peña remite a dos fuentes: un artículo de 1967 publicado por Z. Alszeghy en la revista *Concilium,* que contiene los errores habituales sobre el Santo Oficio y cita como fuente *La Civiltà Cattolica*[33], y otro artículo de R. Juste que recoge datos más cercanos a la realidad[34], porque toma como fuente un libro publicado en 1931 por Ernst Messenger. En un apartado breve pero denso, Messenger exponía el mejor resumen que existía hasta la apertura de los archivos, aun cuando se apoyara, en buena parte, en los datos y comentarios publicados por *La Civiltà Cattolica*[35].

[29] C. BOYER, *Tractatus de Deo creante et elevante,* o.c., 186.
[30] K. RAHNER, *De Deo creante et elevante et de peccato originali,* o.c., 76.
[31] P. PARENTE, *Collectio theologica romana,* o.c. IV, 73.
[32] J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental,* o.c., 251.
[33] Z. ALSZEGHY, «El evolucionismo y el Magisterio de la Iglesia», a.c., 367-368.
[34] R. JUSTE, «La teología católica y el problema de la evolución humana. Un siglo de historia eclesiástica», a.c., 393-414.
[35] E. C. MESSENGER, *Evolution and Theology...,* o.c., 232-239.

10. «La Civiltà Cattolica» y el evolucionismo

Aunque no era la única (existían cartas privadas que proporcionaban informaciones importantes), la fuente principal de datos sobre los seis casos era *La Civiltà Cattolica*. En menos de ocho meses, esta revista publicó tres retractaciones: la de Bonomelli (el 5 de noviembre de 1898), la de Leroy (el 7 de enero de 1899) y la de Zahm (el 1 de julio de 1899). Todo hacía pensar que el Vaticano había intervenido, aunque solo Zahm mencionaba a la Santa Sede que, por otra parte, no había publicado ningún documento oficial ni había hecho ninguna declaración pública.

En 1902 se hizo pública una carta en la que John Hedley, obispo de Newport (País de Gales), ponía en duda la exactitud de la información de *La Civiltà Cattolica*, y además afirmaba que nunca había existido ningún acto ni intervención de la Santa Sede sobre el evolucionismo. Salvatore Brandi replicó en *La Civiltà Cattolica* del 24 de marzo de 1902. Titulaba su breve artículo «Evolución y dogma. Informaciones erróneas de un inglés» [36]. Con respeto hacia el veterano obispo, decía claramente que Hedley estaba equivocado. Las informaciones de *La Civiltà*, decía Brandi, eran correctas, y Hedley podía comprobarlo por sí mismo: como era obispo, si preguntaba oficialmente al Vaticano, seguro que le proporcionarían los datos que no conocía, aunque la respuesta quizás fuera confidencial.

Brandi añadía una observación importante. Decía que *La Civiltà* no había citado ninguna decisión concreta del Vaticano porque «la Santa Sede, por razones óptimas, hasta ahora no ha creído oportuno condenar *con un acto público* aquella teoría, la cual, por lo demás, siempre va perdiendo crédito entre los verdaderos científicos» [37]. La «teoría» de que hablaba Brandi no era el evolucionismo en general (aunque también esto formaba parte de la disputa). Era un aspecto muy específico del evolucionismo: el origen del cuerpo humano a partir de un animal inferior. Ese era el punto central de las discusiones. Brandi claramente daba a entender que la Santa Sede había intervenido en los casos de Leroy y Zahm en contra del evolucionismo, aunque no lo hubiera hecho con actos públicos.

[36] S. BRANDI, «Evoluzione e domma. Erronee informazioni di un inglese», a.c., 75-77.
[37] Ibíd., 77.

Pero no decía cuáles eran las «razones óptimas» que habían llevado a la Santa Sede a no condenar públicamente el evolucionismo, aunque daba alguna pista, ya que aludía a las sabias normas que regulaban el funcionamiento de las Congregaciones de la Santa Sede y a su práctica de actuar con benevolencia cuando se trataba de obras escritas por católicos de cierta fama.

La Civiltà Cattolica había publicado artículos muy críticos frente al evolucionismo, y en la década de 1890 existía cierta alarma porque la teoría encontraba cada vez más adeptos, también entre los católicos. Como veremos con más detalle al tratar los diversos casos, entre 1897 y 1902 *La Civiltà* publicó una recensión muy crítica del libro de Zahm escrita por F. Salis Seewis; un artículo de Salvatore Brandi contra el libro de Zahm, en el que Brandi incluyó la retractación de Leroy; la retractación de Bonomelli; la presunta retractación de Zahm; la réplica a Hedley; y varios artículos más: por ejemplo, el titulado «La disolución de la evolución»[38], donde se sostenía que el evolucionismo fallaba, sobre todo, ante el tribunal de la ciencia.

11. La autoridad de «La Civiltà Cattolica»

Nadie consideraba a *La Civiltà Cattolica* como órgano oficial del Vaticano, porque no lo era. Sin embargo, gozaba de una autoridad singular debido a sus características especiales, que se remontaban al origen de la revista a mitad del siglo XIX. En esa época, diversos movimientos revolucionarios afectaron a varios países de Europa, también a los Estados Pontificios, y obligaron al papa Pío IX a abandonar Roma. En el reino de Nápoles y bajo la protección del rey Federico II, Pío IX apoyó incondicionalmente el proyecto de los jesuitas de fundar una revista de cultura general, de gran difusión, con orientación católica. La idea original fue del jesuita Carlo Maria Curci. La revista se llamó *La Civiltà Cattolica.* El primer número salió a la luz el 6 de abril de 1850 en Nápoles, luego se publicó en Roma, y más tarde en Florencia, desde 1871 hasta 1887, cuando volvió definitivamente a Roma. Es la revista más antigua de

[38] C. BRICARELLI, «La dissoluzione dell'evoluzione», a.c., 668-686.

las que existen actualmente en Italia. Se ha publicado siempre el primer y el tercer sábado de cada mes, con la única excepción de los tres meses que siguieron al 20 de septiembre de 1870, cuando las tropas del nuevo Estado italiano entraron en Roma y la revista se trasladó a Florencia[39].

Nacida y desarrollada con total apoyo de los Papas, *La Civiltà Cattolica* tiene otra relación muy peculiar con la Santa Sede. Cada número de la revista, cuando está todavía en pruebas, se envía a la Secretaría de Estado del Vaticano para su aprobación. Esa revisión de los artículos tiene como fin asegurar que están de acuerdo con la enseñanza oficial de la Iglesia sobre fe y moral, valorar la oportunidad de publicarlos y garantizar que no contienen nada que pueda crear dificultades en las relaciones del Vaticano con los Estados, dado que en la revista también se tratan temas de política. El lunes anterior a los sábados primero y tercero de cada mes, el director de la revista es recibido en la Secretaría de Estado y se le comunican las posibles observaciones (hasta Pío XII, era el Papa en persona quien recibía al director).

Por tanto, aunque la revista no es órgano oficial ni oficioso del Vaticano, tiene una relación especial con la Santa Sede, lo cual le confiere cierta autoridad difícil de definir. Así se explica la seguridad con que están escritos los artículos mencionados. La revista es llevada por un equipo de jesuitas que colaboran estrechamente, y por eso se habla de un «colegio» de jesuitas. Durante muchos años los artículos no estaban firmados (podemos indicar quiénes fueron los autores de los artículos que citamos porque muchos años más tarde la propia revista publicó unos índices donde figuraban sus nombres). Es evidente que al colegio de la revista no le temblaba la mano cuando respondía al obispo Hedley con el título «Erróneas informaciones de un inglés», ni cuando criticaba duramente la obra de Zahm, que era todo un personaje entre los católicos de los Estados Unidos.

Pero la información de *La Civiltà Cattolica* podía contener errores, también en asuntos referentes al Vaticano. Aunque el colegio de

[39] Véase G. DE ROSA, *La Civiltà Cattolica. 150 anni al servizio della Chiesa, 1850-1999*, o.c.

la revista quizás contara con información privilegiada y la revisión de la Santa Sede evitara errores de bulto, los redactores tenían un conocimiento limitado y «desde fuera» de las interioridades de la Santa Sede, cuyas actividades internas están sometidas a una reserva que, en algunos casos, es muy estricta. No puede extrañar, por tanto, que en los artículos mencionados se contengan inexactitudes.

Las hay, por ejemplo, en la respuesta de Brandi al obispo Hedley. Según Brandi, un católico debe ser razonable y no debe admitir como científica una teoría que, «según dice el propio Zahm, no está demostrada ni hay esperanzas de que lo esté». Para avalar esta afirmación, Brandi remite a una cita textual del libro de Zahm, donde se lee: «No se han proporcionado hasta ahora pruebas de hecho que confirmen la teoría del origen del hombre a partir del mono, y hay pocas esperanzas, si es que hay alguna sombra de ellas, de que tales pruebas se puedan proporcionar algún día»[40]. La cita es correcta, pero está sacada fuera de contexto. En su libro, Zahm se pregunta a continuación:

> «¿No podemos creer, sin embargo, en teoría, que ese eslabón [entre hombre y simio] haya existido, y que el hombre ha descendido genéticamente de alguna especie desconocida de humanoides o monos? Se nos dice que la analogía de la coherencia científica nos exige admitir que la materia corporal del hombre ha estado sujeta a la misma ley de evolución que se ha dado en los animales inferiores, si es que ahí se ha dado evolución. Nada hay en la biología que exima necesariamente la materia corpórea del hombre de la acción de esta ley. En ese caso, ¿hay algo en el dogma o en la buena metafísica que haga imposible para nosotros, dejando a salvo la fe, sostener una idea que ha encontrado tanto favor en la gran mayoría de los evolucionistas contemporáneos?»

Zahm menciona a varios católicos que han afirmado la compatibilidad entre evolucionismo y cristianismo (el científico inglés Mivart, el cardenal español Zeferino González, y el dominico francés Leroy), y dice que, aunque sea improbable, es posible que con el origen evolutivo del cuerpo de Adán suceda lo mismo que con otras opiniones que han cambiado con el paso del tiempo, de modo que quienes vengan detrás de nosotros admitan como verdad científica

[40] S. BRANDI, «Evoluzione e domma. Erronee informazioni di un inglese», a.c., 75.

lo que nosotros solo podemos considerar como una hipótesis sin pruebas[41]. Es fácil advertir que, en este caso, Zahm sostiene algo muy diferente de lo que Brandi le hace decir.

Otras inexactitudes se refieren a las actuaciones del Vaticano. En el mismo artículo, Brandi responde al obispo Hedley, que se quejaba de que *La Civiltà* no decía qué autoridad vaticana había intervenido en los casos de que hablamos. Brandi escribía:

> «Tocó a la obra de Zahm la misma suerte que había tocado, cuatro años antes, a otra obra sobre el mismo argumento, escrita por el dominico padre Leroy. También él había defendido la teoría del origen del cuerpo del hombre a partir del cuerpo de un animal bruto; también su obra fue denunciada al Santo Oficio y también él, para evitar una censura pública, hizo una declaración "desautorizando, retractando y condenando la mencionada teoría" y manifestando "querer retirar de la circulación, en cuanto le fuera posible, los ejemplares de su libro". Tanto en un caso como en el otro, la "autoridad competente" que examinó las obras y las juzgó, y a cuyas órdenes Leroy y Zahm obedecieron en modo digno de alabanza, fue la autoridad del Supremo Tribunal de la Santa Sede»[42].

Pero estas palabras de Brandi, que pretendían clarificar la situación, no hicieron más que confundirla, porque contienen serios errores que se transmitieron, a partir de entonces, de generación en generación.

En efecto, ni el libro de Leroy ni el de Zahm fueron denunciados al Santo Oficio, sino a la Congregación del Índice. La diferencia es notable. El Santo Oficio era la primera entre todas las congregaciones del Vaticano, estaba presidida directamente por el Papa, se ocupaba de todo tipo de problemas doctrinales y daba órdenes a otras congregaciones: por ejemplo, ordenaba a la Congregación del Índice que incluyera obras concretas en el *Índice de libros prohibidos*. En cambio, las competencias de la Congregación del Índice eran mucho más limitadas. Solo se dedicaba a examinar obras publicadas y a decidir si se incluían en el *Índice de libros prohibidos*. En los decretos del Índice ni siquiera se señalaban los

[41] J. A. ZAHM, *Evolution and Dogma*, o.c., 352-367.
[42] S. BRANDI, «Evoluzione e domma. Erronee informazioni di un inglese», a.c., 76.

motivos por los que se prohibía una obra: podía ser, simplemente, porque era poco oportuna, dadas las circunstancias del momento. Por tanto, un decreto del Índice tenía, por lo general, un peso bastante menor que una declaración doctrinal del Santo Oficio.

Pero hay más. Brandi decía que tanto Leroy como Zahm hicieron declaraciones públicas para desautorizar sus libros e impedir su ulterior difusión. Esto es cierto en el caso de Leroy, pero es falso en el caso de Zahm. La carta de Zahm a su traductor italiano era de carácter privado. *La Civiltà Cattolica* convertía la carta privada de Zahm en una retractación pública que nunca existió (como veremos, Zahm quería evitar a toda costa una retractación pública, y lo consiguió).

Por fin, Brandi decía que la «Autoridad competente» que examinó las obras y a cuyas órdenes Leroy y Zahm obedecieron fue la autoridad del «Supremo Tribunal de la Santa Sede», pero esto era, como mínimo, muy confuso. Una interpretación benigna sería pensar que con la expresión «Supremo Tribunal de la Santa Sede» se indicaba simplemente la Santa Sede. Pero esa interpretación no se sostiene, porque la duda que planteaba el obispo Hedley era qué Congregación concreta de la Santa Sede había actuado. En ese contexto, el «Supremo Tribunal de la Santa Sede» era el Santo Oficio o Congregación de la Inquisición. Hemos visto que Brandi decía equivocadamente que las obras fueron denunciadas al Santo Oficio, y ahora aumentaba la confusión, dando a entender que las actuaciones fueron llevadas por el Santo Oficio, y que este emitió la decisión final, lo cual, como veremos, no era cierto. En descargo de Brandi hay que decir que los miembros del Santo Oficio estaban obligados a guardar un secreto muy estricto. Tomando como base las informaciones de sus amigos vaticanos, Brandi debió de interpretar que las actuaciones eran del Santo Oficio, pero los documentos del archivo muestran que estaba equivocado. Y transmitió su equivocación a muchas generaciones de sacerdotes y profesores católicos a lo largo y a lo ancho de todo el mundo.

En resumen, *La Civiltà Cattolica* publicó, entre noviembre de 1898 y julio de 1899, las cartas de retractación de Bonomelli y Leroy, y la carta con que Zahm intentaba frenar la difusión de su libro. Ninguna de ellas era un documento del Vaticano, y solo en

una se citaba a la Santa Sede. Las informaciones de *La Civiltà* eran básicamente correctas, pero incluían inexactitudes importantes, especialmente al atribuir a Zahm una retractación pública que nunca existió y al Santo Oficio unas actuaciones que en realidad correspondieron a la Congregación del Índice. Lo que da especial importancia a estos detalles es que los datos de *La Civiltà Cattolica* fueron, durante muchos años, la fuente principal, que todos consideraban suficientemente fiable, de lo que sobre este tema se decía en los textos de teología que se utilizaban en seminarios y universidades de todo el mundo.

12. Nuevas confusiones

Quien pensara que la apertura de los archivos del Santo Oficio y del Índice ha clarificado todas las confusiones se equivocaría. En un artículo publicado en el año 2001 sobre la actuación de la Congregación del Índice en los casos de Leroy, Zahm, Bonomelli y Hedley se sostiene que el evolucionismo y la posibilidad de conciliarlo con el cristianismo fueron objeto de libre discusión entre los católicos a lo largo del siglo XIX, y que repentinamente, a finales de siglo, las autoridades de Roma endurecieron su posición y se produjeron varias retractaciones de teólogos favorables al evolucionismo[43]. La realidad es muy diferente. Los casos mencionados tuvieron lugar en la década de 1890, pero bastante antes las autoridades romanas habían intervenido en contra del evolucionismo. Nuestro primer caso, el de Raffaello Caverni, concluyó con la condena de su libro en 1878. Esta obra fue incluida en el *Índice de libros prohibidos,* cosa que, como veremos, no llegó a suceder en los casos de final de siglo.

Además, en el caso de Leroy, que es el que se considera en ese estudio con mayor detalle, existieron duras polémicas entre Leroy y los jesuitas de la revista *Études,* de París, que adoptaron con respecto al evolucionismo una actitud tan dura como los jesuitas roma-

[43] B. BRUNDELL, «Catholic Church politics and evolution theory, 1894-1902», a.c., 81-95.

nos. Uno de ellos incluso tuvo que defenderse de la sospecha de haber provocado la condena del libro de Leroy.

Otro estudio, publicado también en el año 2001, menciona los documentos del archivo de la Congregación del Índice como si fueran del Santo Oficio, afirma equivocadamente que el libro de Leroy fue incluido en el *Índice de libros prohibidos,* y contiene otras inexactitudes[44]. Estos ejemplos muestran que resulta imprescindible un estudio detenido que saque a la luz de modo objetivo los datos de los archivos. Solo así se podrán superar equívocos que duran desde hace más de un siglo y se podrá evitar el nacimiento de nuevos mitos.

[44] B. W. HARRISON, «Early Vatican Responses to Evolutionist Theology», a.c.



Raffaello Caverni. Reproducido de SARA PAGNINI, *Profilo di Raffaello Caverni (1837-1900)* (Pagnini e Martinelli, Florencia 2001) 5.

Capítulo II

UN DECRETO INEFICAZ: RAFFAELLO CAVERNI

Una de las sorpresas mayores que encierra el archivo del Índice es que el Vaticano condenó un libro que defendía el evolucionismo, pero nadie se dio por enterado. Los manuales de teología citaron durante más de medio siglo los casos de Leroy, Zahm, Bonomelli, Hedley y Mivart, en los que no hubo actuaciones públicas del Vaticano, y no dijeron nada, en cambio, de Raffaello Caverni, el único caso en que la defensa del evolucionismo por un católico se vio envuelta en una condena pública. Ni siquiera *La Civiltà Cattolica,* que entre 1897 y 1902 sacó todo el partido posible a simples cartas y artículos, mencionó una sola vez en esos años el libro de Caverni, que había sido incluido en el *Índice de libros prohibidos* mediante un decreto publicado por la Santa Sede en 1878. ¿Cómo se explica esto?, ¿es que ni siquiera *La Civiltà,* tan atenta a estos temas, conocía el libro de Caverni o su condena?

1. Los procedimientos del Índice

Para comprender esta extraña situación debemos aludir a los peculiares procedimientos de la Congregación del Índice. No nos referimos al secreto que guardaban sus miembros respecto a su trabajo; eso también sucedía en otras Congregaciones, y respondía a la lógica reserva con que deben llevarse asuntos que afectan a la fama de las personas. Lo relevante en nuestro caso es el modo de hacer públicas las decisiones. La determinación de incluir una obra en la lista de los libros prohibidos era tomada por los cardenales miembros de la Congregación, y era sometida a la aprobación del Papa, pero no tenía vigencia hasta que el correspondiente decreto no se

promulgaba de modo público. Y el decreto no explicaba los motivos de la prohibición.

En el caso de Caverni, el decreto decía que la reunión de los cardenales había tenido lugar el martes 1 de julio de 1878 en el Vaticano. Estaba firmado por el cardenal Antonino de Luca, prefecto de la Congregación, y por fray Girolamo Pio Saccheri, dominico, secretario. El decreto estaba fechado en Roma, el 10 de julio de 1878, y fue publicado el 31 de julio siguiente. Incluía siete libros de seis autores. El primero era el de Caverni, y ahí se leía:

> «Caverni Raffaello. "Nuevos estudios de filosofía. Discursos a un joven estudiante". Florencia, 1877. El autor, en modo digno de alabanza, se ha sometido y ha reprobado su obra. *[Dé nuovi studi della Filosofia. Discorsi a un giovane studente.* Firenze, 1877. *Auctor laudabiliter sed subiecit et opus reprobavit]*»[1].

Salta a la vista que el decreto no dice por qué se ha prohibido el libro, y que el título de la obra ni siquiera menciona el evolucionismo. Solo los miembros de la Congregación del Índice conocían los motivos que habían llevado a la prohibición. Por tanto, solo ellos podían afirmar que el motivo de la condena era el evolucionismo; sin embargo, jamás realizaban declaraciones sobre su trabajo: no podían hacerlo.

Quien no formara parte de la Congregación podía pensar que habían existido diversos motivos para prohibir el libro. Caverni defendía el evolucionismo, pero también criticaba algunos aspectos del mundo eclesiástico, tales como la formación de los alumnos de los seminarios en Italia y el método escolástico que se seguía en esas enseñanzas, y sus críticas se dirigían especialmente contra los jesuitas. Se podía pensar que eran esas críticas lo que había provocado la prohibición del libro. No se trata de simple hipótesis. En una monografía sobre Caverni publicada en el año 2001 se lee: «Los motivos por los cuales fue prohibido el libro de Caverni no se encuentran en la hipótesis evolucionista tal como la proponía Caverni, o al menos no solo en ella. En aquel libro Caverni criticaba de modo

[1] ASS 11 (1878) 204 (Typis Polyglottae Officinae S.C. de Propaganda Fide, Roma 1916; reimpresión Johnson Reprint Corporation, Nueva York-Londres 1968).

áspero varios aspectos del mundo eclesiástico, y sobre todo la cultura que este proponía»[2].

Esta idea probablemente proviene de los estudios sobre Caverni que, entre 1910 y 1920, publicó Giovanni Giovanozzi (1860-1928). Según este autor, el libro de Caverni fue incluido en el *Índice* no por su defensa del evolucionismo, sino por sus cáusticos y agrios ataques a institutos, métodos y personas del mundo eclesiástico. Esta interpretación ha quedado recogida en el artículo dedicado a Caverni en el *Dizionario biografico degli italiani*[3]. Veremos que tiene poco fundamento. No puede descartarse que las críticas de Caverni al mundo eclesiástico y a los jesuitas desempeñaran un papel en la denuncia del libro. Sin embargo, los documentos del archivo del Índice muestran que el evolucionismo fue el motivo central de la prohibición.

2. Un peculiar cura de pueblo

Raffaello Caverni nació el 12 de marzo de 1837 en San Quirico di Montelupo, cerca de Florencia. Cuando tenía 13 años marchó a estudiar a Florencia. El 2 de junio de 1860 fue ordenado sacerdote. Durante diez años fue profesor de Física y Matemáticas en el Seminario de Firenzuola, y a partir de 1871 fue párroco del pueblo de Quarate, cuya proximidad a Florencia le permitió simultanear sus deberes eclesiásticos con una dedicación profunda al estudio y a sus publicaciones[4].

Caverni escribió varios libros relacionados con las ciencias. Su obra principal son los seis volúmenes titulados *Historia del método experimental en Italia*[5], un trabajo de proporciones colosales (unas 4.000 páginas) que recibió el premio de un concurso convocado por el Real Instituto de Ciencias de Venecia. Cinco volúmenes se publicaron en vida de Caverni, y un sexto, incompleto, después de

[2] S. Pagnini, *Profilo di Raffaello Caverni (1837-1900) con appendice documentaria*, o.c., 43.
[3] V. Cappelletti - F. di Trocchio, «Caverni, Raffaello», a.c., 86.
[4] Utilizamos como fuentes los escritos ya citados de Pagnini y Cappelletti y Di Trocchio, y también U. Betti (ed.), *Raffaello Caverni, 1837-1900. Antologia di scritti*, o.c.
[5] R. Caverni, *Storia del metodo sperimentale in Italia*, 6 vols., o.c.

su muerte. No se trata de una simple acumulación de datos. Contiene interpretaciones personales, y entre ellas, algunas críticas a Galileo que provocaron el rechazo de la obra por parte de bastantes especialistas. Caverni fue amigo de Antonio Favaro, el artífice de la famosa edición nacional de las obras completas de Galileo. Su amistad contribuyó sin duda a que la obra de Caverni recibiera el premio mencionado, pero posteriormente ambos se distanciaron[6]. Dentro de este polémico contexto, Eugenio Garin ha afirmado que esta obra de Caverni ha sido injustamente olvidada[7].

Todos coinciden en que Caverni era un espíritu independiente, poco amante de los convencionalismos sociales, lo cual pudo influir en su rechazo de oportunidades para ocupar puestos en la universidad o en asociaciones científicas, así como en sus críticas a determinados aspectos del mundo eclesiástico.

3. Discursos a un joven estudiante

Desde 1868, Caverni se interesó por el evolucionismo y la posibilidad de conciliarlo con la narración bíblica de la creación y con la doctrina católica. La difusión de la obra de Darwin en Italia había provocado fuertes discusiones, también en Florencia[8]. Entre 1875 y 1876 Caverni escribió una serie de artículos para la *Rivista Universale* (que en 1878 se convirtió en la *Rassegna Nazionale),* con el título «Sobre la filosofía de las ciencia naturales». Y en 1877 los publicó en forma de libro con un título diferente: *Nuevos estudios de filosofía. Discursos a un joven estudiante*[9]. La idea central del libro era que se podían conciliar el evolucionismo y el cristianismo.

Para conseguir esa conciliación, Caverni afirmaba la necesidad de admitir la creación divina y la acción de Dios, que con su providencia guía los procesos naturales para que lleguen al fin previs-

[6] Se encuentra una apreciación interesante de Caverni en G. CASTAGNETTI – M. CAMEROTA, «Raffaello Caverni and his "History of the Experimental Method in Italy"», a.c., 327-339.

[7] E. GARIN, *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano,* o.c., 74-75.

[8] Acerca de la evolución en Florencia, véase G. LANDUCCI, *Darwinismo a Firenze,* o.c.; G. PANCALDI, *Darwin in Italy,* o.c.,; A. MINELLI - S. CASOLATI (eds.), *Giovanni Canestrini, Zoologist and Darwinist,* o.c.

[9] R. CAVERNI, *De' nuovi studi della Filosofia. Discorsi a un giovane studente,* o.c.

to. Además, el ser humano quedaba fuera del proceso de la evolución. De este modo Caverni quería evitar los inconvenientes principales que presentaba el evolucionismo para un católico.

La primera dificultad que debía salvar Caverni era la interpretación literal de los relatos bíblicos de la creación, que era la que predominaba en aquella época. Con este fin distinguía en la Sagrada Escritura dos partes, una divina y otra humana: según Caverni, la parte divina tiene por objeto las verdades de la fe y es infalible, mientras que la parte humana tiene por objeto las nociones adquiridas por el estudio que, como todo lo que se conoce por la razón humana, pueden ser verdaderas o falsas. Caverni citaba en su favor las ideas que Galileo había propuesto para interpretar la Escritura, subrayando que no es intención de la Escritura enseñarnos verdades científicas, sino mostrarnos el camino que lleva al cielo [10].

Caverni sostenía que los creyentes nada deben temer de la ciencia, a la que pueden dejar total libertad para que investigue el origen de las especies vivientes. Pero también afirmaba que las ciencias naturales tienen unos límites que no pueden sobrepasar: en concreto, las ciencias se refieren a lo material, pero no pueden decirnos nada acerca de lo espiritual [11]. De este modo excluía al ser humano del proceso evolutivo. Caverni también excluía un evolucionismo que negase la finalidad; afirmaba un evolucionismo teísta y finalista donde se salvaban las ideas religiosas básicas sobre la creación y la acción de Dios en el mundo.

4. La reseña de «La Civiltà Cattolica»

El libro de Caverni fue objeto de fuertes críticas por parte de *La Civiltà Cattolica,* que en aquellos años se editaba precisamente en Florencia, centro de la actividad intelectual de Caverni y lugar donde se publicó su libro. Antes de que el texto de Caverni fuese condenado por la Congregación del Índice, *La Civiltà* publicó una amplia reseña en dos números sucesivos de la revista. El autor era el

[10] Ibíd., 24-28.
[11] Ibíd., 172.

jesuita Francesco Salis Seewis[12]. Al comienzo de su artículo alababa la intención y los conocimientos de Caverni, y advertía que este dejaba al ser humano fuera del proceso evolutivo, pero enseguida presentaba una dura crítica, tanto teológica como filosófica, de las ideas de Caverni.

La primera parte de la reseña se centraba en los criterios que Caverni proponía para interpretar la Sagrada Escritura y armonizarla con la ciencia. Caverni decía que debemos distinguir en la Biblia una parte humana y otra divina, y afirmaba que los detalles que narra el Génesis sobre la creación pertenecen a la humana, que no es, por tanto, objeto de fe ni de la doctrina católica. Argumentaba que existen coincidencias entre los textos de la Biblia y otros escritos igualmente antiguos. Salis Seewis respondía que ahí se pueden ver las huellas de una revelación primitiva, anterior a ambos textos, y añadía que la aceptación de las ideas de Caverni tendría consecuencias ruinosas, sobre todo por lo que respecta a la infalibilidad de los libros inspirados, a su origen divino y a la fe que se les debe. Se trataba de un problema muy discutido en aquella época. Salis Seewis defendía la postura más tradicional, según la cual cada sentencia de la Biblia, interpretada en sentido literal estricto, debe ser verdadera porque tiene a Dios por autor, sin tener en cuenta géneros literarios ni otras consideraciones semejantes. En caso contrario, añadía, se pondría a la palabra de Dios en función de apreciaciones humanas. La última consecuencia sería una devaluación del carácter inspirado y divino de toda la Escritura: el criterio de Caverni, que Salis Seewis califica como «inaudito», conduciría a una conclusión «sacrílega».

La segunda parte de la reseña está dedicada a los aspectos científicos y filosóficos. Desde el principio, Salis Seewis afirma que el darwinismo es un arbusto nacido de mala semilla en una tierra salvaje, que ha crecido mal y hasta ahora ha dado solo frutos venenosos. Sigue diciendo que Caverni intenta sanarlo, trasplantándolo al ámbito de la filosofía, y añade que este se muestra partidario del darwinismo, ignorando tantas críticas como se le han hecho. Según Salis Seewis:

12 F. SALIS SEEWIS, «Recensión de "De' nuovi studi della Filosofia. Discorsi di Raffaello Caverni a un giovane studente"», a.c. I, 570-580; II, 65-76.

> «El darwinismo es un germen de incredulidad: nació de considerar la naturaleza sin Dios, y de la tendencia a excluir a Dios de la ciencia. Todas las leyes imaginadas por Darwin se dirigen a hacer superflua la acción divina. Darwin apenas dejó transparentar su plan y los principios ateos y materialistas, que han sido profesados después sin ninguna restricción por sus secuaces y sucesores»[13].

Añade más adelante que Caverni se separa decididamente de Darwin, ya que afirma que la evolución y sus leyes pueden aceptarse si se supone que han sido establecidas y reguladas por la sabiduría infinita de Dios creador: así piensa Caverni que puede sanar la infección de incredulidad que se encuentra en la raíz del sistema.

En definitiva, son dos los problemas centrales que señala Salis Seewis. El primero es el carácter ateo y materialista del evolucionismo, que pretende explicar la naturaleza prescindiendo de Dios. El segundo es que si se incluye al ser humano dentro de las explicaciones evolucionistas, se cae en el materialismo. Salis Seewis señala que Caverni intenta evitar estas dos consecuencias afirmando que Dios es el autor y gobernador de las leyes naturales y excluyendo el origen evolutivo del ser humano. Pero considera insuficientes y contradictorios los argumentos de Caverni.

En definitiva, la reacción de *La Civiltà Cattolica* ante el libro de Caverni fue inmediata y contundente. Pero hubo más. En su recensión, Salis Seewis decía que en el espacio permitido por una recensión no se podían tratar con suficiente amplitud los problemas que planteaba el darwinismo, y añadía que, para subsanar esa dificultad, en ese mismo número la revista comenzaba un estudio minucioso de las doctrinas y pruebas del darwinismo para discutir adecuadamente qué hay de científico en «ese tejido de suposiciones ridículas, de paralogismos intolerables, de equívocos manifiestos»[14].

5. Un tratado en entregas

En efecto, la segunda parte de la reseña de Salis Seewis comenzaba en la página 65 del correspondiente fascículo de *La Civiltà*

[13] Ibíd. II, 66.
[14] Ibíd., 67.

Cattolica, y en la página 64 finalizaba la primera entrega de un verdadero tratado contra el darwinismo. El autor era el jesuita Pietro Caterini. Escribió 37 entregas que fueron publicadas en sucesivos números de la revista a lo largo de los años 1878, 1879 y 1880[15]. En 1884, esos artículos fueron reunidos y publicados en forma de libro, con un total de 383 páginas, bajo el título: *El origen del hombre según el transformismo*[16].

Caterini abordaba los problemas del evolucionismo de acuerdo con los conocimientos de la época, y siempre de modo crítico, sin hacer concesiones al adversario. Era una guerra sin cuartel en la que se intentaba desacreditar al darwinismo desde el punto de vista científico. La última parte estaba dedicada a la oposición entre el darwinismo y el cristianismo. En su libro, Caterini cita a Caverni en tres ocasiones. En la primera, recuerda que, según los darwinistas, los animales tienen alma y mente como los hombres, mientras que Caverni, para salvar la superioridad esencial del hombre, niega que los animales tengan un conocimiento propiamente dicho. En este punto Caterini da la razón a los darwinistas contra Caverni: de acuerdo con la filosofía tradicional, los animales sienten y conocen; simplemente, el conocimiento sensitivo no sobrepasa lo singular, concreto y material, y el conocimiento intelectual, en cambio, sobrepasa ese nivel[17]. En la segunda, aprueba las reflexiones de Caverni sobre la diferencia de los órganos vocales de los animales y el hombre y de sus respectivas funciones, de modo que no debería afirmarse que el lenguaje humano es punto de llegada de una evolución a partir de animales inferiores[18]. En la tercera, lamenta que

[15] Los artículos, que comprendían 41 secciones, fueron publicados en: *La Civiltà Cattolica* 10/5 (1878) 52-64, 160-173, 288-297, 527-539; 10/6 (1878) 17-34, 269-278, 685-696; 10/7 (1878) 166-176, 432-443, 674,691; 10/8 (1878) 158-171, 397-410, 670-682; 10/9 (1879) 158-170, 324-334, 556, 569; 10/10 (1879) 35-45, 291-301, 542-555; 10/11 (1879) 19-28, 174-182, 284-294, 579-589; 10/12 (1879) 33-48, 291-300, 548-559; 11/1 (1880) 142-154, 411-423; 11/2 (1880) 34-44, 272-284, 560-571; 11/3 (1880) 40-56, 273-283, 538-552, 680-695; 11/4 (1880) 38-51, 159-171. Las referencias de esta serie de artículos no se encuentran completas ni siquiera en los índices publicados por *La Civiltà Cattolica*.

[16] P. CATERINI, *Dell'Origine dell'Uomo secondo il Trasformismo*, o.c. Puede verse una recensión del libro en *La Civiltà Cattolica* 12/6 (1884) 73-76.

[17] ÍD., «La scienza e l'uomo bestia» (XXXIV): *La Civiltà Cattolica* 11/2 (1880) 274-277.

[18] ÍD., «La scienza e l'uomo bestia» (XXXV): ibíd., 564-565.

Caverni prodigue sus alabanzas al libro de Darwin, al que Caterini no reconoce, ni de lejos, los méritos científicos que Caverni le atribuye[19]. Las tres referencias se encuentran en artículos publicados después de la condena del libro de Caverni. Además de estas alusiones concretas, las ideas de fondo de los artículos de Caterini son una dura crítica de la conciliación entre evolucionismo y cristianismo propuesta por Caverni.

En sus últimos tres artículos, Caterini intenta mostrar que no se pueden conciliar el evolucionismo y el cristianismo. La sección 39 está dedicada a probar la tesis sobre el origen del cuerpo humano por acción inmediata de Dios: «Es doctrina revelada que los primeros padres del género humano fueron producidos por inmediata operación de Dios, no solo en cuanto al alma sino también en cuanto al cuerpo»[20].

Para probar esta tesis, Caterini propone una interpretación literal de los relatos del Génesis, recurre a otros textos de la sagrada Escritura, afirma que esa teoría es aceptada unánimemente por los Santos Padres, añade que los doctores y teólogos también están de acuerdo, y remite especialmente a los tratados de teología publicados en la época reciente por Hettinger, Perrone, Palmieri, Mazzella, Hurter, Dupasquier y Berti. Y en la conclusión a su largo estudio afirma que las tesis defendidas por el transformismo son absolutamente contradictorias con lo que enseña la fe católica: por tanto, los que pretenden que no existe oposición entre el evolucionismo y la fe católica, o se engañan o son engañados. Las doctrinas transformistas, concluye Caterini, están llenas de errores teológicos, y además, al examinarlas desde la perspectiva de la ciencia y de la razón, se ve que son un conjunto de absurdos filosóficos, conceptos confusos, afirmaciones gratuitas, hechos exagerados y conclusiones falsas. En definitiva, y estas son las frases que concluyen la larga serie de artículos, el transformismo «considerado *teológicamente,* es un basto y manifiesto error contra la fe. Examinado *filosóficamente,* es una variante evidentemente absurda del *materialis-*

[19] Íd., «D'alcuni principii filosofici rispetto al trasformismo» (XXXVII): ibíd., 11/3 (1880) 279-280.

[20] Íd., «Come entrino la fede e la teologia nella questione trasformistica» (XXXIX): ibíd., 681.

mo. Valorado *científicamente*, es un sueño fantástico, un extrañísimo sistema *a priori*, que tiene en contra suya las observaciones y los hechos de la naturaleza» [21]. Este era el escenario en el que tuvieron lugar la denuncia y la condena del libro de Caverni.

6. La denuncia del arzobispo

El primer documento que encontramos en el archivo del Índice es una carta muy breve (una página con espacios amplios) del arzobispo de Florencia, Eugenio Cecconi, fechada el 9 de noviembre de 1877. Está dirigida al dominico padre Girolamo Pio Saccheri, secretario de la Congregación del Índice (ocupaba ese cargo desde 1873). No es la denuncia original. Es una carta en la que el arzobispo de Florencia responde a una misiva que el secretario del Índice le había enviado dos días antes. En el cuerpo del escrito se lee:

> «Tengo el honor de transmitir a Vuestra paternidad Reverendísima una copia de los dos Votos relativos al libro de Caverni, que usted, también en nombre del Eminentísimo Señor cardenal prefecto de la Sagrada Congregación del Índice, me pide en su venerada carta del 7 de noviembre. Adjunto un ejemplar del libro, y envío el que utilizó el primero de los Consultores, porque su Voto remite a ciertos lugares de ese libro que él mismo señaló en rojo» [22].

Parece claro que fue el propio arzobispo quien denunció el libro de Caverni a la Congregación del Índice, porque así se dice expresamente al comienzo del informe de Zigliara que examinaremos más adelante. En la denuncia, el arzobispo se debía de referir a dos informes (votos) elaborados en Florencia sobre el libro; el secretario del Índice se los pidió, y Cecconi le envió una copia, junto con la carta recién citada.

El duplicado, que se conserva en el archivo del Índice [23], está escrito por una misma mano y en él no figuran nombres ni fechas.

[21] Íd., «Come entrino la fede e la teologia nella questione trasformistica» (XLI): ibíd., 11/4 (1880) 171.
[22] ACDF, Index, Protocolli, 1875-1878, f.342.
[23] ACDF, Index, Atti e documenti, 1878-1885, f.4.

Por tanto, no contiene indicación alguna sobre quiénes son los autores de los informes. El primero fue encargado por el arzobispo (así se dice al comienzo). La copia de este escrito tiene nueve páginas. Allí se lee que el libro de Caverni es pésimo tanto en el aspecto teológico como en el filosófico, porque enseña un gravísimo error en la fe, concretamente que la inspiración divina de la Sagrada Escritura solo se extiende a la fe y a la moral, de modo que el resto del texto sagrado puede contener errores. Además, el autor muestra no poco orgullo y un espíritu poco eclesiástico. Caverni acepta el darwinismo, sistema muy peligroso, aunque lo limite a las especies inferiores al hombre. El examen de las pruebas del darwinismo ocupa la primera parte del libro de Caverni, mientras que la segunda está dedicada a mostrar que el hombre cae fuera del proceso de la evolución. Pero, dice el informe, resulta extraño que un sacerdote defienda unas ideas que han perdido prestigio incluso entre los incrédulos; aquí el documento remite a *La Civiltà Cattolica*, concretamente a la reseña de dos libros antidarwinistas [24]. Más adelante lamenta que Caverni no recoge los argumentos contrarios al darwinismo. El autor del informe reconoce que si se excluye al hombre de la evolución, no hay ninguna definición de la Iglesia que condene el evolucionismo como herético, pero le parece que es contrario a la fe porque se opone a la Escritura, a los Padres y a la Tradición. Además, aunque Caverni excluya al ser humano, lo más coherente con los principios que expone sería admitir el origen del hombre por evolución. El informe también alude a los problemas relacionados con la reducción que propone Caverni del animal a máquina. Y en definitiva, se plantea la necesidad de elegir entre un darwinismo que niega el espíritu o la negación del darwinismo: evidentemente, ante este dilema, el documento rechaza la validez del darwinismo.

El segundo informe parece redactado por un religioso, porque se dirige al obispo deseándole el bien para su diócesis, cosa que no haría un sacerdote diocesano. La copia tiene seis páginas. Tres de ellas están dedicadas a criticar los erróneos criterios propuestos por

[24] F. SALIS SEEWIS, «Recensiones de C. James, "Du Darwinisme, ou l'Homme Singe" y E. de Hartmann, "Le Darwinisme. Ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette théorie"», a.c., 449-458.

Caverni para interpretar la Escritura, y otras dos al darwinismo. El informe dice que Caverni se detiene al llegar al ser humano porque, en caso contrario, chocaría contra la fe, que afirma que el hombre fue formado inmediatamente por Dios también en cuanto al cuerpo. Añade que el evolucionismo tiene en su contra las opiniones más notables de la ciencia. Señala que la idea del animal-máquina es extraña. Continúa diciendo que era fácil criticar el materialismo de Darwin sin recurrir, como hace Caverni, a la doctrina del ontologismo. Y dice: «Son incivilizadas, como mínimo, las pedradas lanzadas contra los jesuitas, como está ahora de moda». Lamenta que Caverni critique en público la educación que se da en los seminarios de Italia, y concluye que le falta más precisión en lo teológico, tiene demasiado empeño por sus preferencias filosóficas y le sobra acidez en su celo.

La denuncia siguió el camino previsto en la Congregación del Índice. El paso siguiente era el examen del libro de Caverni por parte de un consultor de la Congregación, designado por el cardenal prefecto o por el secretario. En este caso el consultor fue el dominico padre Zigliara, uno de los eclesiásticos más importantes en la segunda mitad del siglo XIX, lo cual confiere un interés especial a su informe.

7. Un consultor de lujo

El dominico Tommaso Maria Zigliara (1833-1893) fue uno de los protagonistas del «neotomismo» promovido por el papa León XIII para renovar el pensamiento católico. Se trataba de enfocar los estudios de filosofía y teología siguiendo los principios del pensamiento de santo Tomás de Aquino. El neotomismo tomó gran impulso a raíz de la publicación, por León XIII, en 1879, de la encíclica *Aeterni Patris*.

Zigliara concluyó sus estudios de teología y fue ordenado sacerdote en 1856 en Perusa, por el obispo de esa diócesis, Gioacchino Pecci, el futuro papa León XIII. Fue profesor de Filosofía y Teología en el convento dominicano de Santa Maria sopra Minerva, en Roma, y rector del Colegio de Santo Tomás dirigido por los domi-

nicos en Roma, que más tarde se convertiría en la Universidad del Angelicum (del sobrenombre Doctor Angélico con que se conoce a santo Tomás). En 1879 León XIII le creó cardenal. Fue nombrado presidente de la Pontificia Academia de Santo Tomás (fundada en 1879), y cardenal prefecto de la Congregación para los Estudios. Era muy apreciado tanto por su categoría intelectual como por su talante.

Entre las diversas obras de Zigliara destaca su *Suma filosófica,* publicada por vez primera en 1876, que alcanzó 19 ediciones. Estaba escrita en latín, lengua entonces corriente en la enseñanza eclesiástica, y durante años fue utilizada como libro de texto en los seminarios de Europa y América.

El juicio que el evolucionismo merecía a Zigliara queda claro en las seis páginas que le dedica en el volumen segundo de la *Suma filosófica.* Según este autor, el transformismo es una doctrina materialista que solo difiere accidentalmente de los materialismos antiguos que pretendían explicar todo mediante las interacciones casuales de los átomos. Lamarck pretende explicar la evolución recurriendo a la relación del organismo con las circunstancias externas que provocan en él nuevas necesidades, las cuales, a su vez, dan lugar a la aparición de nuevos órganos. Darwin propone como principio explicativo la selección natural, y el hombre no sería más que el resultado de ese proceso. Pero esas doctrinas ya fueron refutadas en la antigüedad por Aristóteles. Zigliara expone diversos argumentos para mostrar que la teoría de la evolución es metafísicamente absurda porque se basa en principios falsos, es una hipótesis arbitraria e incluso contradictoria, y además resulta también incoherente desde el punto de vista de la fisiología [25].

Hay que añadir que el evolucionismo que Zigliara critica en la *Suma filosófica* es la «evolución espontánea» que se realiza contando solamente con las fuerzas propias de la naturaleza y excluye la posibilidad de que, en la evolución, Dios actúe como causa primera a través de las causas naturales. En cambio, Zigliara contempla esa posibilidad en otra de sus obras, una introducción a la teología destinada también al uso escolar. Pero la rechaza basándose en una

[25] T. ZIGLIARA, *Summa philosophica in usum scholarum,* o.c., II, 148-153.

interpretación literal del relato del Génesis, según la cual consta que Dios creó especies distintas desde el principio. Añade que el alma humana no puede provenir de la materia. Más aún: la vida tampoco puede provenir de la pura materia. Si se objeta que los escolásticos admitían que la vida sensitiva y animal se podía educir de la potencialidad de la materia, Zigliara responde que los escolásticos no se referían a una potencia o capacidad activa, sino pasiva: solo se podría originar la vida a partir de la materia si existe una causa agente proporcionada, no por las fuerzas propias de la materia[26].

8. El informe de Zigliara

Se podía prever, por tanto, que el informe de Zigliara sobre el libro de Caverni sería negativo, como así fue. El documento consta de diecinueve páginas impresas y está fechado el 25 de mayo de 1878. La conclusión es clara: Zigliara propone incluir el libro de Caverni en el *Índice de libros prohibidos,* y que el arzobispo de Florencia procure no solo que el autor acepte la condena, sino también que no publique un segundo libro sobre el origen del hombre, que anunciaba en el prefacio de la obra[27].

El informe de Zigliara es claro y ordenado. Consta de tres partes. La primera está dedicada al darwinismo en sí mismo; la segunda trata del darwinismo en relación con el Génesis; la tercera se refiere al origen del hombre. Zigliara dice que la intención de Caverni es buena, pero el resultado no lo es. Caverni lamenta la mala situación que atraviesa la filosofía debido a su alejamiento de las ciencias naturales, y propone como remedio centrar la filosofía en el estudio del origen del hombre. Con este fin, en la primera parte de su obra expone el darwinismo. Pero, añade inmediatamente Zigliara, todos saben que el darwinismo no es un sistema nuevo, sino que, dejando aparte a Demócrito, Leucipo y Lucrecio (los antiguos materialistas), es un perfeccionamiento del sistema de

[26] ÍD., *Propaedeutica ad Sacram theologiam in usum scholarum,* o.c., 27-28.
[27] ACDF, Index, Protocolli, 1878-1881, f.71, 18-19.

Lamarck [28]. Enseña que a partir de la materia inorgánica, se formó una primera célula viva, y de ahí se originaron los diferentes tipos de vivientes mediante transformaciones que responden a las circunstancias: para sobrevivir, se desarrollan nuevos órganos y tendencias, o se pierden los inservibles. Lamarck y Darwin se basan en el mismo principio: células primitivas formadas por combinaciones químicas y sucesivos desarrollos que producen los diversos tipos de vivientes. Pero, según Zigliara, que aquí cita al naturalista francés Cuvier, ambos puntos han sido rechazados por célebres científicos.

Caverni piensa que el sistema de Darwin aparece como probablemente verdadero a quien lo examina sin prejuicios, y que viene avalado sobre todo por la embriología, ya que el embrión de los mamíferos atraviesa por las mismas fases que se supone ha atravesado el entero organismo durante la historia de su evolución. De este modo, la naturaleza realiza en pocos meses lo que la evolución ha generado durante muchos siglos. Aunque Zigliara no utiliza estos términos, se trata de la famosa y discutida ley biogenética de Ernst Haeckel y Fritz Müller según la cual la «embriogénesis recapitula la filogénesis». Pero aquí comienzan las críticas. Zigliara considera que precisamente ahí «se encuentra concentrado todo el veneno del darwinismo», al que Zigliara considera como «panteísmo materialista bajo forma embriogénica». ¿Por qué este duro juicio?

Quizás hubiera sido mejor para Caverni que su libro no hubiera sido examinado por un experto tan famoso. Es posible que un teólogo corriente hubiera tenido menos pretensiones, pero el prestigioso Zigliara fue muy lejos. Citando a otros autores y utilizando un razonamiento bastante audaz, afirma que el darwinismo se reduce, en el fondo, a hegelianismo, porque de la célula primitiva salta a una célula potencialmente universal, o sea, al absoluto de Hegel que se va diferenciando en un proceso de devenir, al modo de Heráclito.

[28] Darwin se mostró indignado por el modo en que Charles Lyell solía referirse a «la teoría de Lamarck que usted ha perfeccionado». Darwin escribió a Lyell: «Por último, usted se refiere repetidamente a mi posición como una modificación de la doctrina del desarrollo y progreso de Lamarck [...] Creo que este modo de poner la cuestión es muy ofensivo, pues implica una progreso necesario [...]; debo añadir que Henrietta, que es un crítico de primer orden, y a quien nunca he dicho una palabra acerca de Lamarck, me dijo la pasada noche: ¿Es justo que Sir C. Llyell llame siempre tu teoría una modificación de la de Lamarck?» (Darwin a Lyell [12/13-3-1863], en C. DARWIN, *The Correspondence of Charles Darwin*, o.c. XI, 223).

Zigliara reprocha a Caverni que no advierta esta lógica. Sin embargo, él mismo proporciona la posible solución. Caverni sostiene que una evolución que se desarrolla de modo ciego en virtud de las puras fuerzas naturales equivale a cierto panteísmo (todo es de naturaleza divina), pero afirma que los seres primitivos poseían la capacidad de desarrollarse de modo gradual porque Dios la había puesto en ellos. Si Dios crea la materia y le infunde esa capacidad, y además guía su evolución mediante su acción providente, la dificultad desaparece, y la evolución no tiene nada que ver con el materialismo ni el panteísmo: responde a un plan divino y es posible gracias a la acción de Dios. Zigliara lo reconoce, pero reprocha a Caverni que es imprudente porque concede a los darwinistas lo fundamental de su tesis sobre la célula primitiva, y una vez concedido esto, todo se reduce a evolución de pura materia. ¿No es esto, se pregunta Zigliara, un panteísmo, al menos *sui generis?* La primera parte del informe acaba de un modo un tanto incierto, porque, a primera vista, Caverni ha solucionado las dificultades que menciona Zigliara, como este mismo reconoce, pero el dominico sigue considerando que la posición de Caverni es peligrosa.

En la segunda parte del informe, Zigliara examina el darwinismo en relación con los relatos de la creación en la Sagrada Escritura, concretamente en el libro del Génesis. En esta ocasión critica los cánones que Caverni propone para interpretar la Escritura, con su distinción entre una parte humana falible y otra divina infalible, colocando las cuestiones científico-naturales en la parte falible. Es una crítica muy dura, porque esta distinción, según Zigliara, conduce a varios inconvenientes graves: lo que es objeto de ciencia, por ejemplo la creación, que se demuestra por la ciencia natural, no sería objeto de la fe; la Iglesia no podría decir nada sobre las nociones de la ciencia racional, y si dice algo, no sería infalible: y este sería el caso de las definiciones de la Iglesia sobre la inmortalidad del alma humana, su unión con el cuerpo, la creación de las almas, etcétera; además, ¿quién delimita qué es objeto de la ciencia y de la fe?; por fin, el Concilio Vaticano se habría equivocado cuando afirmó que existían verdades reveladas que podían ser alcanzadas por la razón natural.

Sin duda, esas objeciones son serias. La interpretación de la Biblia llegó a ser un problema importante durante el siglo XIX, y pro-

vocó intervenciones de los Papas que, finalmente, llevaron a la Iglesia católica a admitir una interpretación más matizada de los textos sagrados que tuviera en cuenta los géneros literarios de los diferentes escritos. Zigliara califica las ideas de Caverni como «horrible teoría» que lleva a aceptar como verdades reveladas en el Génesis solamente la creación original del mundo, la conservación por acción divina de los seres creados y otras cosas semejantes, dejando fuera todo lo que se refiere a los modos particulares como Dios ha formado el mundo. Zigliara muestra su disconformidad más absoluta con la atribución de inexactitudes a Moisés, y señala que esto «es un reproche impío dirigido a Dios mismo». Además de abundar ampliamente en estos reproches, afirma, por ejemplo, que un niño podría responder a las ideas de Caverni, y califica su método para interpretar la Escritura como «horriblemente falso y escandaloso», diciendo que, no obstante, se encuentra en el meollo del libro de Caverni. Los Santos Padres no están de acuerdo con la interpretación propuesta por Caverni, pero es que, según este, en las cosas humanas estaban influidos por las ideas de su época, incluidas las tradiciones paganas. «Estas afirmaciones de Caverni —concluye Zigliara— son su condena, y me dispensan de la tarea de refutar la insigne temeridad de su exégesis».

Llegamos así a la tercera parte del informe, dedicada al origen del hombre. Zigliara subraya que Caverni es darwinista a medias: los argumentos de anatomía que considera convincentes para establecer la relación genealógica entre diversos tipos de animales, le parecen simples analogías cuando se llega al ser humano. Pero Zigliara piensa, probablemente con razón, que esto no es muy convincente. ¿Por qué negar la continuidad de ambos casos? Caverni se empeña en mostrar que del cerebro no sale el pensamiento, pero se apoya, en buena parte, sobre la filosofía del ontologismo. Se trataba de una doctrina filosófica propuesta en aquella época por Vincenzo Gioberti y Antonio Rosmini, según la cual tenemos una intuición general o indeterminada de Dios que no surge del conocimiento de los sentidos. Pero el ontologismo fue objeto de crítica dentro de la Iglesia, de tal modo que era peor el remedio que la enfermedad: tratando de evitar los inconvenientes del materialismo, Caverni acababa en el ontologismo. Zigliara le critica que solo

vea en esta doctrina la prueba del carácter espiritual del ser humano, y califica esta postura como «impertinencia e ignorancia».

Aún queda la reducción del animal a una máquina, cuyos mecanismos, advierte Caverni, nos son desconocidos por el momento. Zigliara considera que este error es peor todavía que el anterior, y lo critica severamente. Caverni piensa que si se admiten en los animales pasiones, alma y mente, caería por tierra la distinción entre ellos y el ser humano, y eso le lleva a afirmar que los animales son autómatas, como máquinas. Pero de este modo, advierte Zigliara, Caverni acaba en el materialismo, aunque no lo desee; incluso la Escritura atribuye a los animales un alma viviente. Además, esa doctrina se opone a los hechos más evidentes, porque los animales tienen memoria, fantasía y estimativa[29]: y si todo esto se reduce a materia, ¿por qué no se podría hacer lo mismo con la animalidad humana?

Caverni asegura que no va a discutir con Darwin sobre el origen del cuerpo humano, pero da a entender que la diferencia esencial entre hombre y animal pudo provenir simplemente de un «fulgor de luz vivísima» de origen divino, gracias al cual el cerebro se convirtió en humano; quizás se formó naturalmente un nuevo cerebro, o quizás el cerebro del animal se convirtió en humano al recibir esa luz: en cualquier caso, aunque parece que Caverni no quiere discutir el origen del cuerpo del primer hombre, también parece dar a entender que ese origen se debió a la evolución. Zigliara reprocha a Caverni que se ha metido en un verdadero laberinto al intentar explicar, con ninguna fortuna y poca claridad, la diferencia entre el hombre y el animal: «cuanto más cree que sale [del laberinto], más se interna en el materialismo». Después de estas críticas, solo queda el resumen final y la conclusión.

9. Se propone prohibir el libro

Zigliara resume todo lo que ha dicho a lo largo de su informe en tres puntos, que considera como la sustancia del libro de Caverni, y que reproducimos textualmente:

[29] En la filosofía escolástica la «estimativa» (hoy podríamos llamarla instinto) se refiere a la *vis* o *facultas aestimativa,* que es el equivalente, en los animales, de la «cogitativa» humana.

«*a.* Caverni defiende el sistema darwiniano sobre las células primitivas y su sucesiva evolución y transformación en las especies de los animales brutos, mediante el principio de selección natural; y la evolución darwiniana, como bien dice Vera, no es más que la parte material del evolucionismo absoluto, que es el panteísmo hegeliano.

b. Son absurdos los cánones exegéticos de Caverni sobre la Sagrada Escritura, quitando a la inspiración divina, y por tanto a la infalibilidad, todo lo que en ella puede ser objeto de la ciencia natural. De ahí resulta el corolario de que se admita el darwinismo u otro sistema fisiológico, geológico, etc., aunque fuera manifiestamente opuesto a la Sagrada Escritura. Y cuando, a pesar de todo, Caverni intenta reducir el Génesis de Moisés al génesis darwiniano, él mismo confiesa que se encuentra en desacuerdo con la interpretación común de los exegetas y de los Santos Padres.

c. Cuando después intenta salvar al hombre de la embriogenia darwiniana, hace esfuerzos inútiles, porque ha concedido las premisas darwinianas; dice que el darwinismo solo se puede refutar con el ontologismo; se ve obligado a negar la vida animal a los brutos; y admite que el alma humana pueda ser, y que de hecho quizás lo es, una irradiación divina sobre el cerebro de los brutos. En suma Caverni, en mi opinión, va con sus doctrinas derecho hacia el materialismo, no porque esa sea su intención, ya que incluso intenta refutar el materialismo, sino por la realidad de su doctrina»[30].

Evidentemente, las consecuencias prácticas de este juicio no podían ser positivas. Esta es su trascripción literal:

«Estos [los que se acaban de recoger] son los puntos sustanciales del libro de Caverni. Se podrían hacer notar otros puntos que, en comparación con estos, diría que son secundarios, pero no hay necesidad de transcribirlos, porque los primeros me parecen suficientes para concluir que el libro, a pesar de sus partes buenas, merece ser incluido en el *Índice de libros prohibidos*. Está escrito con un estilo imaginativo y poético, lo cual lo hace todavía más peligroso. Además me parece dificilísimo, si no imposible, pensar en corregirlo, tal como se ve por el examen que acabo de hacer. No sé si sería conveniente procurar que el arzobispo de Florencia diera algún paso con el autor, no solo para procurar su sometimiento, sino también para persuadirle de que no publique, sin que se examine previamente, el otro trabajo sobre *El origen del hombre* que promete en el Prefacio y que no sé si todavía ha mandado a la imprenta. Tal como he dicho, Caverni tiene ingenio, y estando versado, como realmente lo está, en los estudios

30 ACDF, Index, Protocolli, 1878-1881, f.71, 18.

fisiológicos, podría, si toma una dirección correcta, aportar no pocas ventajas a la ciencia.

Al someter esta humilde opinión mía al sabio juicio de Sus Excelencias Reverendísimas, beso la Sagrada púrpura y me reafirmo

De Sus Excelencias Reverendísimas
Muy Humilde, Devoto y Seguro Servidor
Fray Tommaso M. Zigliara, dominico
Consultor
Roma, 25 de mayo de 1878»[31].

Caverni había topado con un hueso duro, que no temía ir hasta el final de los argumentos. La parte filosófica del informe podía parecer muy opinable, pero la crítica de los cánones exegéticos de Caverni, en aquella época, era importante, y lo referente al origen del hombre constituía un aspecto bastante débil del libro.

Como establecían las normas habituales, el informe se imprimía y se discutía en dos reuniones sucesivas. En la Congregación Preparatoria estaban presentes los consultores con el secretario de la Congregación. El resultado de esa reunión era discutido posteriormente por los cardenales miembros de la Congregación en la Congregación General.

10. La Congregación Preparatoria del 27 de junio de 1878

El correspondiente impreso conservado en el archivo notifica que la Congregación Preparatoria en que se discutió el libro de Caverni se celebró el jueves 27 de junio de 1878, en la casa del secretario (situada en Roma, Via Sudario número 40). Estuvieron presentes el secretario y trece consultores, cuyos nombres se enumeran[32]. Para nuestro argumento interesa señalar que entre esos consultores se hallaban Zigliara, autor del informe sobre el libro de Caverni, y Tripepi, al que encontraremos años más tarde en otro caso relacionado con el evolucionismo. Tanto Zigliara como Tripepi fueron elevados al cardenalato posteriormente.

[31] Ibíd., 18-19.

[32] ACDF, Index, Protocolli, 1878-1881, f.66. Véase también ACDF, Index, Diari, XX, f.202.

Como de costumbre, se señalaba un orden en los libros que se debían examinar, orden que se mantenía posteriormente en la Congregación General. Así se simplificaban los trámites: bastaba referirse al número correspondiente. En este caso se examinaron seis libros y un opúsculo, y el de Caverni ocupaba el número 5.

El impreso resumen de la Congregación Preparatoria indica, como de costumbre, solamente el resultado del examen. Sobre el libro número 1, todos estuvieron de acuerdo en proponer que se prohibiera. Sobre el número 2, todos excepto dos estuvieron de acuerdo con la propuesta del consultor. Sobre el número 3, ocho pensaban que debía prohibirse y los demás que debía «despreciarse» (por tanto, no tomar ninguna medida). Como se ve en estos casos, y en los demás que se discutieron en esa reunión, el examen de cada libro terminaba con una votación, cuyo resultado se reflejaba por escrito para que se tuviera en cuenta en los pasos siguientes. Sobre el número 5, que era el libro de Caverni, leemos: «Dijeron que debía prohibirse, añadiendo: que se oiga al autor antes de que se publique el Decreto». Por tanto, hubo unanimidad. El deseo de oír al autor era habitual cuando se trataba, como en esta ocasión, de un sacerdote; se le comunicaba la decisión para que pudiera aceptarla, en cuyo caso, al publicar el decreto, se añadía la cláusula «el autor laudablemente se ha sometido y ha reprobado la obra», lo cual era una buena señal porque manifestaba su buena disposición y su intención de obedecer a lo prescrito por las autoridades de la Iglesia. Como de costumbre, el resultado de la Congregación Preparatoria pasó a ser examinado por la Congregación de los cardenales o Congregación General, que se celebró pocos días después.

11. La Congregación General del 1 de julio de 1878

La Congregación General tuvo lugar en el Palacio Apostólico Vaticano, el lunes 1 de julio de 1878 [33]. Esta reunión se encontraba en otro nivel. Los cardenales escuchaban los informes preparados por los relatores, contaban con el resultado de la Congregación

[33] ACDF, Index, Diari, XX, f.203.

Preparatoria, y después, ellos solos, discutían cada libro y realizaban una votación final para establecer una decisión que sería transmitida más tarde por el secretario de la Congregación al Papa.

Lo normal era que el secretario escribiera una síntesis, bastante amplia, de las discusiones y de la votación final, indicando los motivos principales que se habían alegado. Ese escrito, en el que se encontraban de nuevo los libros en el mismo orden seguido en las Congregaciones, debía ser utilizado por el secretario para informar al Papa, de modo que este pudiera decidir con conocimiento de causa si aprobaba la decisión de los cardenales. Lo habitual era que la aprobara.

Conocemos la decisión de los cardenales porque se conserva en el archivo la relación manuscrita de la Congregación General del 1 de julio de 1878[34]. Allí se recogen los nombres de los nueve cardenales que estuvieron presentes en la reunión. Aunque a veces hubiera discusiones largas y fuertes (y de ello hay constancia en diversos informes de otras reuniones), la relación final solía contener solamente una síntesis breve de lo tratado en la reunión. De todos modos, la parte referente al libro de Caverni es bastante extensa y ocupa más de una página escrita con letra apretada. Este es el texto:

> «*De' nuovi studi della filosofia. Discorsi di Raffaello Caverni a un giovane studente.* Esta obra merece una grave y especial atención. En la misma se expone y en parte se aprueba el darwinismo, [diciendo] que tiene muchos puntos de contacto con la doctrina religiosa, especialmente con el Génesis y con otros libros de la Biblia. Hasta ahora la Santa Sede no ha emitido ninguna decisión sobre el mencionado sistema. Por tanto, si se condena la obra de Caverni, como conviene hacerlo, se condenaría indirectamente el darwinismo. Ciertamente se gritará contra esta decisión; se alegará el ejemplo de Galileo; se dirá que esta Sagrada Congregación no es un tribunal competente para sentenciar sobre doctrinas fisiológicas, paleontológicas o dinámicas. Pero no se debe hacer caso de estos probables alborotos. Con su sistema, Darwin destroza los fundamentos de la revelación y enseña manifiestamente el panteísmo y un abyecto materialismo. Por tanto, no solo es cosa útil, sino incluso necesaria, la condena indirecta de Darwin, y junto con él de Caverni, que es su defensor y propagador entre la juventud italiana.

34 ACDF, Index, Protocolli, 1878-1881, f.73.

No menos reprobables son los cánones exegéticos sobre la Sagrada Escritura del mismo Caverni, como sabiamente advierte el consultor padre Zigliara en su voto, ya que la inspiración divina de la Sagrada Escritura se quiere limitar a los dogmas revelados y a la moral, dejando fuera de la infalibilidad todo lo que los escritores sagrados pudieran aprender con el estudio de las ciencias naturales. Este sistema exegético ha sido recientemente reprobado por esta Sagrada Congregación en el examen y en las observaciones sobre la obra del canónigo Wies[35].

Así como fue unánime el parecer de los consultores, también lo fue el de los Eminentísimos cardenales; o sea, que se proscriba la obra, junto con dos advertencias acerca de la interpelación que se ha de hacer al autor para obtener la sumisión y para inducirle a desistir de su plan de publicar impreso su trabajo sobre el origen del hombre».

Sabemos, por tanto, que hubo unanimidad en la decisión, tanto por parte de los consultores (Congregación Preparatoria) como de los cardenales (Congregación General). También parece que la autoridad de Zigliara desempeñó un papel importante, ya que en el resumen final se le cita nominalmente y se aceptan sus razonamientos, incluso el que podría parecer más drástico, o sea, acusar al darwinismo de ser un panteísmo materialista. Es digno de notarse asimismo la importancia que se otorga al problema de la interpretación de la Sagrada Escritura. Se afirma que el darwinismo choca con los fundamentos de la revelación cristiana y esto, junto con sus consecuencias (conduce al panteísmo materialista), es lo que lleva a condenar el libro de Caverni.

Además, esa relación manuscrita reviste especial importancia por el significado que se pretende dar a la decisión de la Congregación. Se dice, y es un dato importante, que hasta ese momento (1 de julio de 1878), la Santa Sede no se ha pronunciado sobre el darwinismo. Y se afirma que la prohibición del libro de Caverni entrañaría una «condena indirecta» del darwinismo. ¿Qué significa esto?

Según esa relación manuscrita, la Congregación del Índice deseaba condenar el darwinismo. Pero su competencia se limitaba ordinariamente a examinar publicaciones y a determinar si se incluían

[35] Probablemente se refiere a Segismund Wiese, cuyo drama *Jesús* fue incluido en el *Índice* por decreto del 8-8-1898.

o no en el *Índice de libros prohibidos.* Por eso se habla de una «condena indirecta»: si se condena un libro que defiende el darwinismo, se condena directamente el libro pero indirectamente se condena la doctrina que contiene. Sin embargo, teniendo en cuenta que el decreto era lo único que se hacía público, y que ahí no se especificaban los motivos de la reprobación, ni siquiera podría hablarse propiamente de una condena indirecta del darwinismo. La única decisión que se hacía pública era la condena del libro. Se podía pensar, como de hecho hemos visto que sucedió, que se condenaba el libro por sus críticas al mundo eclesiástico o por los criterios que proponía para interpretar la Sagrada Escritura, que influyeron mucho en la decisión final de los cardenales.

12. La audiencia papal y la promulgación del decreto

Todavía quedaba el paso final. La resolución de los cardenales no adquiría categoría de decisión oficial hasta que era aprobada por el Papa y se promulgaba de modo público. La aprobación papal tenía lugar en el curso de una audiencia en la que el Pontífice recibía al secretario de la Congregación del Índice, quien le transmitía la decisión de los cardenales. Probablemente le leería en voz alta los resúmenes que había redactado para preparar la audiencia. En nuestro caso, esa lectura incluiría el resumen sobre el libro de Caverni que acabamos de reproducir.

Ordinariamente, el Papa aprobaba lo que habían decidido los cardenales. La audiencia solía tener lugar poco después de que se celebrara la Congregación General. En esta ocasión, León XIII, que era Papa desde hacía pocos meses, recibió al secretario del Índice el 10 de julio de 1878, y aprobó el decreto previsto [36]. El libro de Caverni se incluiría en el *Índice de libros prohibidos,* oyendo primero a Caverni para intentar que se retractara y para disuadirle de que publicara el nuevo libro sobre el origen del hombre.

[36] ACDF, Index, Diari, XX, f.204. Un ejemplar del decreto se encuentra en ACDF, Index, Protocolli, 1878-1881, f.76.

13. La reacción de Caverni

Pocos meses después de que su libro fuera publicado, llegaron a Caverni noticias adversas. Según hemos visto, el 9 de noviembre de 1877 su libro ya había sido denunciado al Índice. Aunque se procedió de modo reservado, corrió la voz. Consta que los rumores se extendieron por Montelupo, el pueblo natal de Caverni, porque el 29 de noviembre de 1877 este escribió una larga carta al párroco de la población. Le enviaba un ejemplar del libro para que pudiera comprobar por sí mismo qué había de cierto en las murmuraciones, y finalmente atribuía la denuncia y las habladurías a «algunos curas fanáticos muy ignorantes». Entre otras cosas decía:

> «Acompaño con esta carta a mi libro, dedicándolo primero a usted, y después a mis paisanos que quieran o sepan leerlo. Todo el principio de tanta guerra se deriva de algunas frases con las que yo quizás intenté abiertamente retraer al clero secular y especialmente a los párrocos del yugo que me parece han querido ponerles en el cuello los frailes y particularmente los jesuitas y digo que sería más útil leer la Escritura y los Padres que *La Civiltà Cattolica*. Los curas que se han sentido golpeados han rugido como fieras irritadas en la herida abierta y buscando un camino para la venganza han hurgado dentro de mi libro [...]
>
> Sepa usted por tanto que en las actuales controversias entre la ciencia y la fe, yo me he querido entrometer un poco como pacificador y a propósito de Darwin he dicho que una vez demostrado que el hombre no puede provenir del mono, poco importa a la religión admitir para las otras especies animales el sistema darwiniano de la transformación de las especies. Esta es en conclusión la sustancia de todas mis herejías [...]
>
> Los ignorantes fanáticos que han esparcido en su pueblo el escándalo se alegran porque dicen que mi opinión será condenada [...] Me parece que es verdad que en Roma se está examinando este libro, pero por ahora no sé que se haya condenado. Pero de todos modos si se me mostrase que me he equivocado y yo confesara mi error no creo merecer los insultos de esa gente» [37].

Como ya hemos señalado, la condena del libro no se decidió hasta el 10 de julio de 1878. Al cabo de dos días, el 12 de julio, Caverni fue llamado por monseñor Amerigo Barsi, vicario general

[37] La carta se encuentra en el Archivo Caverni, y está reproducida en S. PAGNINI, *Profilo di Raffaello Caverni,* o.c., 40-41.

de la diócesis de Florencia, que siempre le trató amigablemente. Barsi le comunicó la condena y también la petición de que no publicase su nuevo libro sobre el origen del hombre. Se supone que también le indicó la conveniencia de mostrar su sometimiento a la decisión de la Congregación del Índice. El 13 de julio Caverni escribió al arzobispo de Florencia, que se encontraba en Roma, diciendo que pensaba someterse, aunque le extrañaba lo referente al otro libro, que en buena parte solo estaba todavía en su mente. El arzobispo le mostró su satisfacción en nombre propio, de la Congregación y del mismo Papa, y el 31 de agosto Caverni le escribió de nuevo, agradeciendo que le hubiera enviado el original de la carta del secretario de la Congregación del Índice sobre la condena de su libro, y manifestando sus buenas disposiciones[38].

Una vez que Caverni mostró su aceptación de la condena, el decreto que incluía la prohibición de su libro, y de otros cinco, fue publicado el 31 de julio de 1878.

Tres años después, Caverni sacó a la luz su obra sobre el origen del hombre[91]. No consta que tuviera ningún problema, lo cual resulta lógico porque sostenía que los datos científicos disponibles eran inciertos y no permitían asentar ninguna hipótesis sobre la antigüedad del origen del hombre. Caverni afirmaba que los creyentes podían asistir sin ningún temor a los debates de los científicos sobre este problema porque la ciencia no se encontraba en condiciones de contradecir lo que Dios ha querido revelar. Todavía tardaría más tiempo en escribir y publicar su gran obra sobre la historia del método experimental en Italia, con la que logró un puesto en la historiografía de la ciencia. Siempre se mantuvo fiel a sus deberes eclesiásticos.

14. El significado de la «condena indirecta»

Para valorar el alcance de la condena del libro de Caverni hemos de volver al problema que plantea la «condena indirecta» del darwinismo que se pretendía realizar en la Congregación del Índice.

[38] Ibíd., 41-43.
[39] R. Caverni, *Dell'antichità dell'uomo secondo la scienza moderna*, o.c.

Hemos visto que el secretario de la Congregación, en su resumen para la audiencia con el Papa, atribuía a la prohibición del libro de Caverni el valor de una «condena indirecta» del darwinismo. Pero la condena era tan indirecta que quien no estuviera metido en el asunto, ni siquiera sospecharía que se quería condenar el darwinismo. El título del libro era largo, pero no mencionaba el evolucionismo ni el darwinismo. El decreto de la Congregación del Índice no daba ninguna explicación, simplemente hacía pública la prohibición sin detenerse en los motivos. Sin duda, la condena hizo que Caverni no difundiera sus ideas y que la obra no se publicara en lo sucesivo, pero eso era una consecuencia de cualquier prohibición de un libro y no decía nada del darwinismo. El mismo Caverni atribuyó la condena al fanatismo ignorante de quienes se sentían criticados por él, y esa opinión ha durado hasta nuestros días. Pocos citan a Caverni cuando se habla de acciones de la Iglesia en contra del evolucionismo, y es lógico si se tienen en cuenta las circunstancias que acabamos de recordar.

Años más tarde, en la década de 1890, hubo varios actos de la Santa Sede con respecto al evolucionismo que trascendieron al público en general. *La Civiltà Cattolica* les hizo todo el eco posible, pero ni siquiera entonces mencionó el caso de Caverni. ¿Es que pasó desapercibido incluso a *La Civiltà?* Sabemos que no. El libro de Caverni provocó, cuando salió al público en 1877, una doble reseña muy crítica de Salis Seewis. Este mismo jesuita publicó en la misma revista, en 1897, otra recensión no menos crítica de una obra de John Zahm, quien, como Caverni, pretendía conciliar evolucionismo y cristianismo. Sin embargo, ni en este caso, ni en los otros artículos que publicó entonces contra el evolucionismo, se refirió *La Civiltà* a la condena del libro de Caverni, que podía ser útil para su argumentación.

¿Por qué esa omisión, importante y sin duda voluntaria? Solo podemos conjeturar los motivos. La explicación más sencilla es que el único dato público sobre la condena del libro de Caverni era el decreto de prohibición, donde, como hemos visto, no se especificaban los motivos de la condena, que podían no estar relacionados, o estarlo solo en parte, con el evolucionismo. Ni siquiera los jesuitas de *La Civiltà Cattolica* podían ir más allá.

La «condena indirecta» del darwinismo fue bastante poco eficaz. El título del libro de Caverni no mencionaba el evolucionismo, y el decreto por el que fue incluido en el elenco de los libros prohibidos no especificaba los motivos de la condena, que han quedado ocultos en los archivos de la Congregación hasta que ha sido posible sacudir el polvo de los documentos y comprobar las razones y la intención de aquella prohibición. Cuando se alude a las actuaciones de la Santa Sede contrarias al evolucionismo, el caso de Caverni no suele citarse, y ha permanecido en la penumbra hasta nuestros días.

Capítulo III

RETRACTACIÓN EN PARÍS: DALMACE LEROY

El caso Leroy está muy bien documentado en el archivo del Vaticano y se puede reconstruir con todo detalle. En un primer momento parecía que la denuncia contra el libro de Leroy no iba a prosperar. Luego se sometió la obra a un estudio más detenido y se produjeron hasta un total de cuatro informes escritos, algunos muy extensos. La decisión final fue condenar el libro, pero por consideración con el autor, que era dominico, y a su Orden, no se publicó la prohibición. En cambio, se pidió a Leroy que escribiera una carta de retractación, cosa que hizo en 1895.

El primer informe proponía que no se tomara ninguna disposición preventiva contra el libro de Leroy. Así pues, al principio el secretario de la Congregación daba por hecho que no se adoptaría ninguna medida. El segundo informe sugería que no se prohibiera el libro y que se amonestara al autor. El tercero aconsejaba prohibir el libro o amonestar al autor, invitándole a retractarse, pero era partidario de la segunda opción, más benigna, por consideración con el autor y con su Orden. Todavía se produjo un cuarto informe muy negativo para Leroy. Finalmente se decidió condenar el libro pero no publicar el decreto, pidiendo en cambio a Leroy que se retractara públicamente. Después de la retractación, Leroy intentó que le permitieran publicar una versión revisada del libro, lo cual provocó otros dos informes escritos. No se le permitió. Fue un caso largo y complejo, del que muy poco se sabía antes de la apertura de los archivos del Santo Oficio. La Santa Sede no publicó ningún documento.

1. La trayectoria de Leroy

Dalmace Leroy nació en Marsella en enero de 1828[1], y se le impuso el nombre de Francisco María. Después de ser ordenado sacerdote, recibió el hábito de la Orden de Santo Domingo el 28 de agosto de 1851, fiesta de san Agustín, hacia las once y media de la mañana, y tomó en religión el nombre de Dalmacio (Dalmace en francés, Dalmacius o Dalmatius en latín). Justamente al cabo de un año, el 28 de agosto de 1852, realizó la profesión solemne como dominico. En el archivo de los dominicos de París se conservan los documentos correspondientes, redactados en latín, y el de la profesión perpetua es una página entera escrita por Leroy de su puño y letra, donde firma «Hermano María Dalmacio Leroy, de la Orden de Predicadores»: de ahí que se le suela citar como M.-D. Leroy[2].

No eran años fáciles para los dominicos, especialmente en Francia, donde habían sido suprimidos a raíz de la Revolución Francesa a finales del siglo XVIII y prácticamente desaparecieron. Fue Henri Lacordaire (1802-1861), sacerdote famoso por su predicación en la catedral de Notre Dame de París, quien emprendió la tarea de restaurar la Orden de los dominicos en Francia. Ingresó en esta institución, hizo su noviciado en Italia, volvió a Francia en 1840, reanudó su predicación en París, atrajo muchas vocaciones, y en la década de 1840 abrió un noviciado y varios conventos, siendo nombrado provincial cuando se restauró la provincia dominica de Francia el 15 de septiembre de 1850[3]. Leroy tomó el hábito de dominico unos meses después de que se restaurase la provincia dominica de Francia. Fue uno de los 82

[1] En la nota necrológica publicada en *Annales Dominicaines* (1905) 289, se dice que nació el 15 de enero de 1828. En cambio, en *Archivum Fratrum Praedicatorum* 31 (1961) 360, se dice que nació el 28 de enero, y en otro documento de archivo de los dominicos se habla del 25 de enero.

[2] Añadir «María» antes de «Dalmacio» corresponde a una costumbre de los dominicos, para mostrar la veneración a la Virgen María. Agradecemos al hermano Michel Albaric, archivista de la provincia dominicana de Francia, que nos haya facilitado fotocopia de los documentos del 28-8-1851 y del 28-8-1852.

[3] W. A. HINNEBUSCH, *Breve historia de la Orden de Predicadores*, o.c., 175, 179 y 180-184; B. BONVIN, *Lacordaire - Jandel. La restauration de l'Ordre dominicain en France après la Révolution*, o.c.

primeros que profesaron como dominicos de esa provincia entre 1840 y 1854[4].

Leroy era persona ordenada y metódica. Después de profesar como dominico, fue nombrado ayudante del maestro de novicios, y ejerció su ministerio en París. Fue elegido más tarde prior de Flavigny, cargo que ejerció desde 1864 hasta 1867. Volvió a París, y durante años trabajó como ayudante de los provinciales de los dominicos y realizó otros trabajos como capellán, de acuerdo con las posibilidades que permitían las circunstancias, ya que hubo más decretos contra los religiosos, uno de ellos en 1880. Leroy sufría de bronquitis crónica, que se complicó gravemente cuando tenía cerca de 80 años. Entonces vivía en las cercanías de París. Le llevaron al hospital de esa ciudad, y murió santamente, rodeado del afecto de todos, el 19 de mayo de 1905.

En la nota necrológica redactada en las memorias de los dominicos se dice que, por muchas que fueran sus ocupaciones, Leroy nunca dejó los estudios de filosofía y de historia natural que le habían apasionado desde su juventud[5]. En 1887 publicó un libro titulado *La evolución de las especies orgánicas*[6]. Las críticas que recibió le llevaron a preparar una nueva edición, corregida y aumentada, en la que intentaba explicar mejor algunos puntos controvertidos. La nueva edición se publicó en 1891 con el título *La evolución restringida a las especies orgánicas*[7]. Centraremos nuestra atención en el libro de 1891 porque es el que fue examinado en Roma.

2. «La evolución restringida»: ¿un libro profético?

En su libro, Leroy se proponía mostrar que el evolucionismo es compatible con el cristianismo con tal que se mantenga en el ámbito científico y no se convierta en una filosofía materialista y atea. En la «Introducción» señalaba que, por desgracia, el partidis-

[4] A. DUVAL, «Le rapport du P. Lacordaire au Chapitre de la Province de France (Septembre 1854)», a.c., 353-362. En esa lista ocupa el número 58 (360).

[5] *Annales Dominicaines* (1905) 290.

[6] M.-D. LEROY, *L'évolution des espèces organiques*, o.c.

[7] ÍD., *L'évolution restreinte aux espèces organiques*, o.c. En lo sucesivo se incluirán las referencias en el texto, indicando la página correspondiente.

mo pretendió explotar la teoría de la evolución para atacar la fe, pero advertía que eso no debía ser motivo para rechazar esa teoría. Y seguía con un párrafo de aire profético:

> «Me parece que con la idea evolucionista sucederá como con la de Galileo; después de haber alarmado inicialmente a los ortodoxos, una vez que la emoción se haya calmado, se separará la verdad y las exageraciones de una y otra parte, y terminará por abrirse paso [...] Sepamos dar al César lo que es del César, para invitar al César a que, a su vez, dé a Dios lo que corresponde a Dios» (2).

En 1891, el evolucionismo era objeto de amplias discusiones. En Francia, el darwinismo tardó bastante en introducirse en los círculos científicos. Yvette Conry afirma que hasta el siglo XX no se dieron las condiciones necesarias para que se pudiera hablar de una verdadera introducción del darwinismo en ese país[8]. La distinción entre evolucionismo y darwinismo es importante en general, pero más aún en Francia, cuna de Lamarck (1744-1829), quien propuso en su *Filosofía zoológica* de 1809, cincuenta años antes de Darwin, una teoría evolucionista basada en la herencia de los caracteres adquiridos. El propio Darwin concedió cierta importancia a la propuesta por Lamarck, especialmente en la sexta edición de *El origen de las especies* (1872), aunque consideraba que el factor principal de la evolución era la selección natural.

El evolucionismo era visto por muchos cristianos como una teoría poco fiable científicamente, incluso extravagante, que además era aprovechada por materialistas y ateos para combatir a la religión. Sin embargo, desde el primer momento hubo cristianos que aceptaron la evolución, separándola de las componentes ideológicas. Dalmace Leroy se situó en esa línea.

El libro de Leroy consta de 285 páginas. Al comienzo se encuentran dos cartas. La primera es del geólogo católico Albert Auguste Cochon de Lapparent (1839-1908), quien aplaudía la publicación de la obra. La otra carta, igualmente elogiosa, era del dominico Jacques-Marie-Louis Monsabré (1827-1907), famoso por sus predicaciones en Notre Dame de París. Tanto Monsabré como Lapparent apoyaban la ortodoxia de la opinión de Leroy.

[8] Y. CONRY, *L'introduction du darwinisme en France au XIXe siécle,* o.c., 474.

En el capítulo primero («El evolucionismo ateo. Refutación», 4-29) Leroy se propone refutar el evolucionismo ateo, según el cual la materia es eterna y ha formado todo lo que existe en el universo mediante una evolución en la que Dios no cuenta para nada. En el capítulo segundo («La evolución restringida y la fe», 30-50), Leroy se hace eco de la doctrina católica, según la cual no puede haber oposición entre la verdad científica y la verdad de la fe, y se propone comprobar si el evolucionismo contradice a la doctrina católica. Hace notar que su libro se ocupa (como indica su título) de la «evolución restringida», o sea, de la evolución de los vivientes inferiores al ser humano. El mismo Leroy llama a esta posición «evolucionismo mitigado». El origen del hombre queda excluido de su consideración. Aunque la verdad es que se trata de una exclusión provisional. Como todo el mundo, Leroy estaba interesado de modo especial en el origen del hombre, y si bien es cierto que lo pone entre paréntesis en casi todo su libro, le dedica el capítulo décimo («La evolución y el cuerpo del hombre», 240-273), que es el último. Los capítulos intermedios (del tercero al noveno) están dedicados a examinar el valor del evolucionismo desde el punto de vista científico y filosófico, y las dificultades que se le oponen.

3. Evolucionismo mitigado y religión

Después del capítulo décimo se encuentra un «Resumen» (274-283), donde Leroy afirma:

> «Con todos los espiritualistas, he reprobado, obviamente, la evolución fatal, sin freno y sin Dios. He abordado enseguida la evolución restringida, y me ha parecido que podía defenderla. Pero antes de aventurarme a tal empresa, he debido asegurarme de que el campo estaba libre por parte de la ortodoxia religiosa. Así, he sometido la tesis al juicio de la Sagrada Escritura, la Tradición, la Iglesia y la Teología, comprobando que ninguna de esas autoridades condena mi opinión preferida: así lo reconocen de modo unánime todos los autores, incluso los más hostiles al transformismo. Es conveniente subrayarlo de paso: la cosa está juzgada, que no se vuelva más sobre este tema. Por tanto, la cuestión se reduce a un problema de filosofía y de historia natural» (274-275).

¿Por qué se sentía Leroy tan seguro en un terreno que le iba a causar problemas en el Vaticano? La respuesta es clara. Al comienzo del capítulo segundo leemos:

> «Debo declarar de entrada que estoy de acuerdo con las ideas y los principios de los partidarios de la fijeza de las especies acerca de los puntos más importantes. Como ellos, admito la creación primordial *de la nada* de la materia cósmica por parte de la acción todopoderosa divina, así como la creación de las fuerzas físicas con las leyes admirables que las rigen; como ellos, atribuyo la introducción del principio vital en la Tierra a una intervención especial de la causa primera; como ellos, reconozco y saludo en el universo la acción incesante de la divina Providencia, que desarrolla su obra siguiendo un plan grandioso que revela una inteligencia infalible, según la enérgica expresión de Aristóteles: "Obra de la inteligencia que no yerra"; como ellos, en fin, admito la existencia de tipos específicos susceptibles de perpetuarse por generación; pero, en lugar de atribuir el origen de cada uno de los *cinco o seiscientos mil* tipos orgánicos conocidos a un acto especial de creación y de declararlos inmutables, solo les reconozco una fijeza relativa, y los considero como el resultado de la evolución de tipos anteriores a excepción, bien entendido, de los primeros» (31).

En apoyo de su posición, Leroy cita la opinión de Fulcran Vigouroux, Albert Farges y Joseph Brucker, tres autores nada sospechosos de heterodoxia; añade su propio comentario de los pasajes relevantes de la Biblia, y concluye:

> «Por tanto, la Sagrada Escritura no condena la evolución restringida, esto es lo menos que puedo inferir de los pasajes que acabo de citar. Sin embargo, hay que decirlo, los mismos autores piensan que la interpretación [de la Escritura] en el sentido de la creación especial y de la fijeza de los tipos es más natural y más conforme al texto inspirado [...] La Biblia no enseña nada concreto acerca de la fijeza de las especies, y no nos dice de qué manera las ha formado el Creador. Es lo menos que podemos concluir de los testimonios y de las autoridades que acabamos de citar; recuérdese esto, y que en adelante no sea necesario volver sobre este punto» (35-36 y 41).

A continuación, Leroy examina la Tradición. Según él, los autores católicos están de acuerdo en que no existe sobre este punto una tradición doctrinal de los Padres de la Iglesia, que no disponían de los datos científicos necesarios para resolver el problema. Cita a

Farges, quien concedía que la opinión de san Agustín se aproximaba a la evolución, y que no era desaprobada por santo Tomás ni por Suárez. Brucker constataba que los Padres insistieron en que las plantas y los animales (excepto el hombre) se formaron a través de la acción de causas creadas, y declaraba que no existía una tradición patrística al respecto. La conclusión de Leroy es clara: «Por tanto, todo el mundo está de acuerdo en que no existe una tradición, en el sentido teológico de la palabra, sobre este asunto; y me atrevo a repetir que los Padres no serían competentes aquí» (43).

4. El origen del cuerpo humano

Tal como Leroy había observado, el origen del hombre es el problema que provoca más interés: los materialistas piensan que la evolución les da la razón y los espiritualistas miran con prevención al evolucionismo por este motivo. Leroy afirma que ambas posiciones están equivocadas, y se preocupa de establecer, ante todo, que el ser humano posee un alma espiritual e inmortal: si esto se establece (y Leroy expone algunas de las pruebas tradicionales), poco importará cuál sea el origen del cuerpo humano, y en cambio, si no se establece, poco importará que se atribuya la creación del cuerpo humano a una acción especial de Dios.

Una vez que Leroy, en las páginas 240-256, ha intentado probar que en cada ser humano existe un alma espiritual e inmortal, pasa a considerar el origen del cuerpo humano, y se pregunta si se puede considerar como un producto de la evolución. Su respuesta es negativa y tajante:

> «Respondo enseguida sin ninguna duda: no, eso no es admisible [...] en la enseñanza religiosa, bien superior aquí a todos los datos de la ciencia, hay un conjunto de cosas que lo proclaman; no, el cuerpo del hombre no deriva de la animalidad, es el producto de una intervención directa del Creador. Hemos dicho que la enseñanza religiosa se apoya en cuatro fuentes: las Escrituras Santas, los Padres, las decisiones de la Iglesia, la teología; si interrogo a cada una de ellas por separado, puede ser que no encuentre la cuestión completamente decidida; pero el conjunto forma un haz luminoso que no deja subsistir ninguna duda» (257).

Por lo que se refiere a la Escritura, Leroy comenta que hay una indicación expresa: Dios formó el cuerpo humano a partir del limo de la tierra. Pero nada se dice sobre la manera de esa formación: pudo ser una operación directa e instantánea del Creador, o pudo ser un resultado producido por causas segundas a través de la evolución. Los Santos Padres no parecen precisar más.

En cuanto a la doctrina de la Iglesia, Leroy afirma que sobre el origen del hombre no existe ninguna enseñanza de las autoridades de la Iglesia universal. Sin embargo, se pronunció sobre este tema un concilio provincial de Alemania (celebrado en Colonia, en 1860); allí se afirmó que Dios creó inmediatamente a los primeros padres[9]. Leroy resuelve la dificultad en pocas líneas. El Concilio de Colonia condena a quienes afirman que el cuerpo humano ha surgido como resultado de un *cambio espontáneo* y continuo a partir de una naturaleza inferior, pero está claro, dice Leroy, que la condena se refiere a los transformistas radicales que hablan de una evolución sin Dios, y no alcanza a quienes admiten una evolución ligada al plan divino y a la acción del Creador: en este caso no se trata de un *cambio espontáneo,* porque el cambio se realiza bajo la acción divina.

Leroy dice que el motivo que finalmente le decide para ponerse en contra del origen evolutivo del cuerpo humano es la teología de santo Tomás de Aquino. Aquí encontramos un razonamiento que desempeña un papel fundamental en el pensamiento de Leroy:

> «Según el doctor Angélico [Tomás de Aquino], toda sustancia corporal está constituida por dos agentes, uno esencialmente activo y otro puramente pasivo, la forma y la materia. En esta asociación, es la forma la que aporta toda la naturaleza, toda la *quididad* de la sustancia. Santo Tomás dice: *Cum forma sit tota natura rei...* ["Como la forma es toda la naturaleza de la cosa..."]; la materia, por su parte, como elemento absolutamente neutro, es susceptible de tomar todas las formas. Apenas es necesario decir que en el compuesto vivo llamado cuerpo humano el alma es la forma. En esas condiciones, es evidente que el cuerpo humano no podría provenir de la transformación de un animal. Para que derivara efectivamente de la animalidad, sería necesario que el alma humana, o sea la forma que constituye toda la

[9] I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum...*, o.c., col. 91.

naturaleza, proviniera ella también de la transformación; pero esto es radicalmente imposible, porque, a diferencia de lo que sucede en el animal, el alma [humana] solo puede provenir directamente de Dios. Así, la teología católica [...] reprueba de modo formal la opinión que haría provenir el cuerpo humano de la animalidad» (259-260).

La Escritura dice que Dios formó al hombre del limo de la tierra, insufló sobre su cara un espíritu de vida, y así fue hecho hombre viviente. Aquí distingue Leroy dos operaciones: la «formación» y el «insuflar». El insuflar, empleando la expresión clásica, es la «infusión» del alma que viene directamente de Dios. Por tanto:

«Es solo después de la infusión del alma, y por la infusión misma, que el hombre es constituido viviente. Antes de insuflar el espíritu, no había nada de humano, ni siquiera el cuerpo, ya que la carne humana no puede existir sin el alma que es su forma sustancial [...] Así, la Escritura interpretada por la teología nos dice que el cuerpo del hombre no puede derivar de la naturaleza inferior, teniendo en cuenta que es el producto de insuflar el alma» (261).

Leroy prosigue afirmando que los Santos Padres son unánimes al respecto. Ven en la formación del cuerpo humano una intervención especial de la causa primera, o sea, de Dios, que no se encuentra en la creación de los animales. La teología nos dice que esa intervención es la infusión del alma racional, mediante la cual el Creador ha transformado el limo en carne humana. Y la afirmación del Concilio de Colonia tiene el mismo significado. En definitiva: «el cuerpo del hombre no deriva de la animalidad; es el producto directo del poder Divino por la infusión del alma racional» (262).

Leroy dedica varias páginas (262-266) a mostrar que la ciencia apoya la conclusión de la teología, subrayando las grandes diferencias que existen entre la anatomía humana y la anatomía de los animales más semejantes al ser humano.

En este momento, cuando faltan siete páginas para terminar el libro, Leroy introduce una nueva consideración que da un giro al problema:

«Parecería ahora que ya se ha dicho todo sobre este asunto; sin embargo, queda por examinar un último punto. El cuerpo humano está compuesto de materia y forma, y el alma, su forma sustancial,

viene directamente de Dios, por supuesto; pero ¿de dónde viene la materia? También es cierto que viene del limo de la tierra, lo dicen claramente la Escritura y la tradición; pero ese limo, ¿ha recibido la infusión del alma humana inmediatamente, o sea, sin ninguna preparación? Y si ha sufrido una preparación, como indica el Génesis, ¿no habrá sido realizada por la evolución? Tal es la cuestión que todavía podemos plantear» (266-267).

Leroy dice que existen dos opciones: la de quienes piensan que la acción divina se ejerció directamente sobre el limo de la tierra, y la de quienes opinan que el *sustrato* destinado a recibir el alma inmortal fue obra de Dios, pero que fue preparado por medio de las causas segundas, esto es, de la evolución. Leroy dice que no pretende hacerse campeón de esa segunda hipótesis, sino solamente examinarla para comprobar hasta qué punto se la puede tolerar o proscribir (267). Pero las páginas que siguen (267-273) son una defensa, bajo todos los puntos de vista, de esa hipótesis. Leroy concluye el capítulo con una profesión explícita de que el cuerpo humano no deriva de la animalidad, sino que es el producto directo del poder Divino por la infusión del alma racional (273). Al final de su resumen, en el último párrafo del libro, leemos:

> «¿Habré logrado hacer que la teoría de la evolución sea menos sospechosa? Me atrevo a esperarlo, pero sin hacerme demasiadas ilusiones al respecto; aunque se muestre que ciertas objeciones no son adecuadas, siempre habrá quien se obstine en repetirlas invariablemente. Espero, pues, que todavía oiré repetir que la evolución, incluso restringida, está en oposición con la Santa Escritura y la enseñanza de la Iglesia, que no está avalada por ningún hecho científico; y que buscar explicar, en la medida de lo posible, la formación del mundo sin milagros, es defender la creación sin Dios; para eso no hay más que un remedio, el tiempo. Ya es mucho que ahora se pueda discutir el problema libremente; hace unos treinta años, no se hubiera podido hacerlo sin peligro. Las generaciones necesitan acostumbrarse a algunas ideas antes de poder hacerles justicia; es lo que sucede con el sistema de la evolución mitigada [...] Espero, sin embargo, que acabará por salir victorioso de la prueba, y quién sabe si quizás algún día parecerá extraño que haya podido encontrar tal antipatía» (283).

Era evidente que Leroy defendía el evolucionismo y su compatibilidad con la doctrina católica. Por una parte, negaba que el cuer-

po humano proceda por evolución a partir de animales inferiores y, por otra, afirmaba que esa evolución ha podido proporcionar el substrato que, mediante la infusión divina del alma racional, se convertiría en cuerpo humano auténtico.

5. Las polémicas de Leroy

En la segunda edición de su libro en 1891, según explicaba él mismo, Leroy intentaba clarificar las críticas que provocó la primera edición de 1887. Entre esas polémicas hay dos que merecen una consideración especial. Se refieren a dos jesuitas, los padres Bonniot y Brucker, colaboradores de la revista *Études Religieuses,* publicada por los padres de la Compañía de Jesús a partir de 1856 en Lyon y más adelante en París.

Joseph de Bonniot (1830-1889), jesuita francés, se ocupó sobre todo de defender la fe católica frente a los problemas que se planteaban a raíz de cuestiones científicas[10]. Ya en 1873 publicó en *Études* un artículo contra el evolucionismo[11]. Sus ideas no dejan lugar a equívocos. Comienza diciendo que el evolucionismo apasiona a los espíritus, cosa que no sucede con la ciencia pura, y expone por qué sucede esto:

> «El transformismo, teoría nebulosa y flotante, parece crear dificultades al espiritualismo y a la fe cristiana, favorecer al ateísmo y la impiedad, o sea lisonjear los malos instintos del corazón humano. He aquí el principal motivo del ruido que se produce en torno a los nombres de Darwin y Lamarck. Pero la pasión tiende a producir la ilusión: impide ver lo que existe y hace ver lo que no existe. Si el transformismo estuviera tan rigurosamente demostrado como el teorema del cuadrado de la hipotenusa, no tendría fuerza alguna contra los grandes dogmas sobre los cuales reposan la razón y la moral. Pero además esta teoría tiene la desgracia de estar en oposición directa con la realidad»[12].

[10] Se encuentran datos sobre Bonniot en P. TORT, «Bonniot, Joseph de», en ÍD. (ed.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution,* o.c., 377.

[11] J. DE BONNIOT, «Le transformisme et l'athéisme», a.c., 428-440.

[12] Ibíd., 428. En otro artículo, Bonniot defendía la fijeza de las especies y afirmaba que el evolucionismo es absurdo: J. DE BONNIOT, «Essai philosophique sur le transformisme», a.c., 337-368. En su libro, Leroy criticaba las ideas de Bonniot sobre las especies, diciendo que no estaban demostradas, y que todo el problema se encuentra ahí (M.-D. LEROY, *L'évolution restreinte aux espèces organiques,* o.c., 85-93).

Bonniot también había publicado dos libros sobre los animales (las «bestias»), para mostrar la diferencia que existe entre hombre y animal [13]. Leroy le alaba en este aspecto; comenta que Darwin quiso establecer que el hombre no es más que un animal perfeccionado, y se extralimitó utilizando hipótesis para establecer semejanzas en los cuatro caracteres distintivos de la humanidad: la reflexión, el lenguaje, la religiosidad y la moralidad. Pero a continuación critica ampliamente a Bonniot, porque este se niega a reconocer que el animal tiene conocimiento. Según Leroy, el motivo de este error es el ansia de refutar el darwinismo: para oponerse a los darwinistas, se niega que el animal posea cualquier tipo de facultad mental; pero los mejores filósofos, como san Agustín, santo Tomás de Aquino y Suárez, sin hacer concesiones al materialismo, han admitido que existe conocimiento (no intelectual) en los animales (169-183). Bonniot no pudo responder a las críticas de Leroy, porque murió en 1889, antes de que apareciera la segunda edición del libro.

Otras críticas del libro de Leroy van dirigidas al padre jesuita Joseph Brucker (1845-1926) [14]. Nacido en Wintzenheim (Alsacia), formó parte de la redacción de *Études;* su colaboración duró hasta 1920, y fue director de la revista desde 1897 hasta 1900. Se dedicó principalmente a cuestiones relacionadas con la Biblia, y se oponía a la conciliación entre evolucionismo y cristianismo.

En abril y mayo de 1889, Brucker publicó dos artículos sobre el evolucionismo en *Études.* En el segundo de ellos criticaba a Leroy. Hablando de la formación del cuerpo de los primeros padres, dice: «Existen hoy día apologistas que gozan de cierto prestigio teológico, y se atreven a decir y a publicar que los Padres de la Iglesia no han pretendido *dogmatizar* en estos temas, *en los cuales no eran competentes.* Esta aserción es falsa en todas sus partes, como vamos a ver» [15].

[13] J. DE BONNIOT, *La Bête, question actuelle,* o.c., que reúne varios artículos publicados previamente; ÍD., *La bête comparée à l'Homme,* o.c.

[14] Se encuentran datos sobre Brucker en P. TORT, «Brücker, Joseph», en ÍD. (ed.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution,* o.c., 445. Tort escribe «Brücker». Nosotros escribimos «Brucker», que es como aparecía en *Études.* La incertidumbre se debe probablemente al origen alsaciano de Brucker.

[15] J. BRUCKER, «Les jours de la création et le transformisme», a.c., 567-592; ÍD., «L'origine de l'homme d'après la Bible et le transformisme», a.c., 28-50. La cita es del segundo artículo, 43.

Y, en nota a pie de página, remite a P. M.-D. Leroy, *L'Évolution des espèces organiques* (1887) 15-16, añadiendo: «el autor, transformista mitigado, atribuye esta aserción, que él aprueba, al P. Valroger, que es menos afirmativo» [16]. En *L'évolution restreinte* de 1891, Leroy respondió argumentando que no le parecen concluyentes los textos citados por Brucker para probar la formación inmediata del cuerpo del hombre por Dios, excluyendo cualquier otro factor (257-259). Brucker publicó una recensión de esta edición en *Études* [17]. Gran parte de las nueve páginas de que consta están dedicadas a clarificar las críticas de Leroy y los aspectos que se refieren a la Sagrada Escritura. Entre otras cosas, afirma que a pesar de las correcciones que Leroy ha introducido en la nueva edición de su libro, y aun reconociendo que a veces tiene razón frente a los críticos del transformismo, sigue siendo transformista y esa doctrina, en lo esencial, está equivocada.

Respecto al origen del cuerpo humano, Brucker felicita a Leroy por la claridad con la que sostiene que el cuerpo humano no proviene de la animalidad por vía de evolución. Pero plantea dos dificultades. En primer lugar, le gustaría saber qué piensa Leroy sobre la formación de la primera mujer, ya que no hace ninguna alusión a ese texto bíblico, que es tan contrario a toda explicación transformista. Sin embargo, Brucker parece haber leído demasiado deprisa el libro de Leroy porque en las páginas 156-157, se lee: «Ningún creyente pondrá en duda que el cuerpo de la mujer haya sido formado a partir del de Adán». Leroy no examina la dificultad que eso plantea al evolucionismo, pero acepta la interpretación literal del pasaje bíblico.

La segunda objeción es que la teoría de Leroy no es muy clara. Brucker menciona el artículo del padre Bonniot (que ya había fallecido entonces) sobre la inmutabilidad de las especies, y lo califica de «excelente»; recuerda que Leroy lo ha criticado y añade que, en su opinión, este no ha respondido a Bonniot. Dice que si la intervención divina solo se refiere a la infusión del alma, entonces el alma proviene indirectamente de la evolución: un transformista

[16] ÍD., «L'origine de l'homme d'après la Bible et le transformisme», a.c., 43.
[17] ÍD., «Bulletin Scripturaire», a.c., 488-497.

dirá que cuando el animal ha llegado mediante la evolución a adquirir un organismo humano, la forma sustancial correspondiente, o sea, el alma humana, debe serle dada necesariamente por Dios. En definitiva, Bonniot concluye que las ideas de Leroy sobre el origen del cuerpo humano le parecen inaceptables desde todos los puntos de vista: «Sobre todo, la intervención *especial* de Dios en la formación del cuerpo de Adán, subrayada tan claramente por la Escritura y los Padres, queda reducida a nada, ya que *la evolución,* o sea, una causa puramente natural, habría hecho y preparado todo, excepto la infusión del alma»[18].

En la parte final de su recensión, Brucker se excusa por haber entrado en polémicas, y pide al lector que no piense en móviles personales, sino solo en su afán de defender los derechos de la Escritura y de la interpretación tradicional de los doctores de la Iglesia. Termina su escrito con unas líneas que, a la luz de los acontecimientos que siguieron, resultan llamativas:

> «Yo concibo perfectamente que, aun sin compartir las ideas de una obra como esta, se pueda pensar que es bueno que se publique. La Iglesia siempre ha tolerado entre sus teólogos una gran libertad de discusión, dejando a salvo el poder cerrar por sí misma el debate cuando le parece que ya ha durado bastante. Esta libertad, en una sabia medida, es una de las condiciones de la vida y del progreso de la teología y de la exégesis, como sucede con cualquier otra ciencia. Nosotros jamás presionaremos para pedir que caiga el anatema del Índice sobre un libro que resulta de un trabajo serio, de una búsqueda concienzuda de la verdad, aunque parezca apartarse un poco del recto camino. Pero, por su parte, los que lanzan al público doctrinas nuevas, más o menos apartadas de las tradiciones más autorizadas, no deben extrañarse de que se las haga pasar por el control de una crítica severa. Es el contrapeso indispensable de la libertad que se les reconoce. Y si ellos apelan justamente a su fama de ortodoxia, no pueden exigir, sin embargo, que nosotros les tratemos en detrimento de nuestra ortodoxia, y sobre todo en detrimento de la fe de numerosos lectores que encuentran de ordinario estas publicaciones con una tendencia más libre»[19].

La referencia de Brucker al Índice, ¿era un toque de atención?, ¿era pura coincidencia, teniendo en cuenta que el libro de Leroy

[18] Ibíd., 492.
[19] Ibíd., 496-497.

sería denunciado al Índice tres años después? Un pequeño dato parece mostrar que esa denuncia no fue promovida por Brucker ni por sus compañeros de *Études*. En efecto, la denuncia que llegó al Índice en 1894 se refería a la primera edición del libro de Leroy, no a la segunda, corregida y ampliada, de la que Brucker había publicado una reseña. Si Brucker o alguno de sus compañeros hubieran promovido la denuncia, el sentido común lleva a pensar que se hubiera denunciado la segunda edición, más completa y definitiva que la primera.

6. La polémica se agudiza

En 1893 los dominicos pusieron en marcha, en París, una publicación titulada *Revue Thomiste*. En el primer número (enero-junio) aparecía un artículo favorable al evolucionismo, que sería continuado en ocho entregas más, hasta 1896. El autor era Ambroise Gardeil (1859-1931), uno de los fundadores de la revista. Había ingresado en la Orden de los dominicos en 1879, y en 1904 fundó el centro de estudios de Le Saulchoir, en Bélgica, que pronto se hizo famoso. Gardeil conocía y apreciaba la obra de Leroy, ya que la citaba expresamente en el primero de sus artículos [20].

Otro artículo del primer número de *Revue Thomiste* se ocupaba de un libro escrito por un jesuita, acerca de la vieja polémica en torno a la gracia y la libertad que había enfrentado a dominicos y jesuitas siglos atrás. Los jesuitas de *Études* se sintieron ofendidos por el tono de algunas críticas, y uno de ellos, E. Portalié, respondió con un artículo. El jesuita reprochaba a la revista de los dominicos que en su primer número hubiera proporcionado a Leroy un certificado de ortodoxia tomista con respecto a la evolución, incluso aplicada al organismo humano [21]. Leroy respondió pronto, con una amplia carta de cuatro páginas al director de *Revue Thomiste*, publicada en el número de julio-agosto [22]. En esa carta Leroy resumía los

[20] A. Gardeil, «L'évolutionnisme et les principes de S. Thomas», a.c., 30.
[21] E. Portalié, «Le R. P. Frins et la "Revue Thomiste"», a.c., 58-59.
[22] M.-D. Leroy, «Correspondance au R. P. directeur de la "Revue Thomiste"», a.c., 532-535.

argumentos que había expuesto en el último capítulo de su libro. La polémica alcanzaba un tono bastante áspero:

> «Por tanto, cuando [los redactores de *Études*] dicen que yo aplico la evolución hasta el organismo humano, es una pura calumnia; dejando aparte malas intenciones, repito, en sí misma es una calumnia absolutamente gratuita [...] En resumen, hay motivo para que yo me asombre de que los graves y doctos redactores de los *Études religieuses* puedan confundir el *substrato* de mi hipótesis con el *organismo humano;* una vez más, descartando la mala voluntad, no veo otra explicación a este espejismo que el daltonismo intelectual»[23].

Afirmar que los jesuitas «calumnian» y son «daltónicos intelectuales» no debió de agradar a los jesuitas redactores de *Études* de París, ni tampoco a los de *La Civiltà Cattolica* de Roma.

Leroy aparecía como abanderado de una causa un tanto sospechosa que se iba abriendo paso entre los católicos, tal como lo mostraban los congresos científicos internacionales de católicos, y además, criticaba públicamente a quienes se oponían a su causa.

7. El origen de Eva

Otro jesuita, el padre François Dierckx, publicó un opúsculo en el que se criticaban las ideas de Leroy[24]. Esa crítica tiene especial interés porque pone de relieve una dificultad importante para el evolucionista católico: lo que la Biblia dice sobre la formación de Eva a partir de una costilla de Adán. Ya hemos visto que Brucker, en su recensión a la obra de Leroy, se preguntaba qué pensaba este de la formación de Eva, y que en su libro Leroy había afirmado, de paso, que admitía la formación inmediata del cuerpo de la primera mujer a partir de Adán. Poco después Leroy fue más explícito y respondió a Brucker a través de una correspondencia publicada en febrero de 1892 en *La Science Catholique*. Leroy afirmaba de nuevo

[23] Ibíd., 534-535.

[24] F. DIERCKX, *El hombre-mono y los precursores de Adán ante la ciencia y la teología,* o.c. El original fue publicado en 1894: *L'homme-singe et les précurseurs d'Adam en face de la science et de la théologie,* o.c.

que Dios procedió de modo diferente en el caso de Adán y de Eva, pero quedaba en el aire la pregunta: si no se admite una interpretación literal de la Biblia respecto al cuerpo de Adán, ¿por qué habría que admitirla, en cambio, en la formación de Eva? Si el cuerpo de Adán fue preparado por la evolución, ¿no existía entonces ningún cuerpo femenino apto para la infusión del alma, como en el caso del hombre? Leroy confiesa que no sabe qué responder, pero añade que una dificultad semejante se encuentra en los argumentos de quienes le critican, pues también ellos deben admitir que Dios actuó de modo diferente en los dos casos. En su opúsculo, Dierckx comenta al respecto:

> «La réplica es algo ingeniosa, pero desgraciadamente solo salva las apariencias, sin resolver el nudo de la dificultad. Lo que disgusta en la teoría del P. Leroy es que, deseando complacer a todas las escuelas, recoja con una mano lo que alargó con la otra, y todo arbitrariamente, corriendo el riesgo de no contentar a nadie. Lo que desazona es que, por no romper violentamente con las doctrinas católicas, se limite a aplicar el evolucionismo al cuerpo de Adán, admitiendo para Eva el tan *temido milagro* de la creación inmediata por Dios. Lo que desagrada es que interprete literalmente el sentido del texto bíblico en lo respectivo a la creación de Eva, mientras se esfuerza en buscar sentido metafórico para la formación de Adán [...] *Lo que debe demostrarse es que el Creador quiso formar a Eva con sus propias manos y dejar al cuidado de las causas segundas la formación del cuerpo de Adán.* Esto debería probar el P. Leroy, y no lo prueba» [25].

Además, las dificultades no provenían solo de la formación de Eva. Dierckx también alude al monogenismo, diciendo que todo católico debe admitir que existió un primer padre común a todos los hombres, pues de lo contrario no se salvaría la unidad de todo el género humano y la solidaridad de todos los hombres con el pecado de Adán. Pero si se admite el transformismo, existirían otras ramas colaterales de hombres. ¿Qué fin han podido tener?, ¿qué ha sucedido con ellos?, ¿serían capaces un día de originar especies tan inteligentes o más que el hombre actual? Dierckx añade que, con seguridad, no es eso lo que Leroy defiende [26].

[25] Ibíd., 136-137.
[26] Ibíd., 139-140.

En definitiva, Dierckx subraya que las ideas de Leroy plantean problemas que este no soluciona. Pero también se hace eco de las reflexiones del prestigioso cardenal Zeferino González, quien, aunque se mostraba crítico con respecto al transformismo, declaraba que no condenaba desde el punto de vista teológico a quienes lo utilizaban para explicar el origen del cuerpo humano mientras la Iglesia respetara o tolerara esa opinión [27]. Los defensores de la ortodoxia tradicional afirmaban que respetaban a sus oponentes mientras la Iglesia no se pronunciara. Pero en 1894 el libro de Leroy fue denunciado ante la Congregación del Índice. Era un intento de que las autoridades romanas se pronunciaran.

8. Leroy denunciado ante la Congregación del Índice

A principios de verano de 1894, la Sagrada Congregación del Índice recibió una breve carta acusatoria contra la primera edición del libro de Leroy [28]. El autor de la carta, que firmaba como «Ch. Chalmel, Officier d'Académie», era, con toda probabilidad, desconocido en los ambientes vaticanos. Cuando poco más tarde comenzó el examen de la cuestión, un informe se refirió al autor de la denuncia como a «cierto señor Ch. Chalmel, francés» [29].

Chalmel, en tono sumamente respetuoso, sometía dos cuestiones a la autoridad de la Congregación. Pero bajo una apariencia formal, se escondía, evidentemente, el intento acusatorio contra Leroy. En efecto, la primera cuestión era la siguiente:

> «Monseñor: ¿Puedo atreverme a someter a la Sagrada Congregación dos cuestiones que me parecen de extrema importancia para la fe?

[27] Ibíd., 146-148.

[28] Carta de C. Chalmel a la Sagrada Congregación del Índice (20-6-1894): ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.71.

[29] «Officier d'Académie» es uno de los títulos honoríficos comprendidos en las «palmes académiques», creados por Napoleón en 1808 como distinción en el campo de la enseñanza y la investigación. Se asignaba principalmente a directivos y profesores de la enseñanza superior, pero desde 1866 podía concederse también a personas que hubieran prestado un servicio importante en el campo de la educación.

Un científico dominico, el Padre Leroy, amigo del Padre Monsabré, que comparte su opinión, ha publicado un libro *(Evolución de las especies orgánicas,* por el Padre Leroy dominico). Ahora bien, en esta obra, que sostiene la opinión de Darwinn [*sic*], se afirma que en la narración del Génesis no hay nada dogmático "excepto la creación del universo por Dios y la acción de su providencia"; que la interpretación de la creación se abandona a las "discusiones de los hombres"; que la narración de Moisés es "un viejo canto patriarcal tejido de metáforas"; que, en consecuencia, la ciencia no puede hacer caso del sentido literal del Génesis. ¿Ha sido aprobada esta nueva interpretación del Génesis por la Sagrada Congregación del Índice, y se debe abandonar la explicación literal que la Iglesia ha dado siempre?»

La segunda cuestión se refería al caso Galileo, pero no fue ni siquiera tenida en cuenta: en el original de la carta aparece simplemente tachada con dos trazos de lápiz rojo. El mismo lápiz, en cambio, subrayó y señaló al margen la obra mencionada de Leroy. Es posible que estas anotaciones fueran hechas por la mano del cardenal prefecto.

9. La denuncia sigue su curso

En 1894, las personas que trabajaban en la Congregación del Índice con cierta dedicación eran solamente tres: el cardenal prefecto, el secretario de la Congregación, y un oficial-archivista [30]. Muy probablemente la carta fue leída en primer lugar por el secretario, quien a su vez la pasó al cardenal prefecto para que decidiera qué curso dar a la acusación.

El secretario de la Congregación era, desde hacía pocos meses, el dominico Marcolino Cicognani (1835-1899). Había sido nombrado para este cargo el 22 de marzo de 1894. Cicognani era también procurador general de la Orden de Predicadores (dominicos), institución religiosa a la que siempre había pertenecido el secretario de la Congregación. Siguiendo la praxis habitual, el maestro general de los dominicos, Andreas Frühwirth, presentó a la Congregación,

[30] En aquel momento era Antonio Gandolfi, archivista y *minutante.* A partir de 1898 el *Anuario Pontificio* recoge un segundo oficial, Salvatore de Angelis, con el cargo de *protocollista.*

el 19 de marzo, una terna de nombres para el nombramiento del nuevo secretario, indicando que a su juicio el más idóneo era Cicognani, y añadiendo que si Cicognani era elegido, debería continuar por un año como procurador general de la Orden[31]. La Congregación aceptó la propuesta, y el 22 de marzo el secretario de Estado, cardenal Rampolla, comunicó al cardenal prefecto de la Congregación del Índice el nombramiento de Cicognani como secretario[32].

El cardenal prefecto era Serafino Vannutelli (1834-1915). También desempeñaba ese cargo desde hacía solo unos meses. Había sido profesor en el Seminario Romano y desempeñó algunos encargos en las nunciaturas de la Santa Sede en México y Múnich, fue delegado apostólico en varios países de América Central y del Sur, nuncio en Bélgica y en el Imperio Austro-Húngaro. Creado cardenal en 1887, fue nombrado prefecto de la Congregación del Índice el 6 de diciembre de 1893, en sustitución del cardenal jesuita Camillo Mazzella, que pasó a ser prefecto de la Sagrada Congregación de Estudios. Ciertamente, la acusación enviada por Chalmel llegó al escritorio del cardenal Vannutelli, quien, además de hacer algunos subrayados, escribió en la última página el nombre y la dirección del remitente. Suya era, en efecto, la responsabilidad de decidir el curso de la acción.

No es posible determinar con exactitud cuándo llegó la carta a la Congregación, pues su recepción no fue anotada inmediatamente, como hubiera sido lo normal. Quizá en aquellos primeros meses Cicognani no había conseguido todavía organizar su trabajo en forma satisfactoria, pues debía compaginar dos cargos importantes. Al igual que la mayor parte de sus predecesores, Cicognani llevaba el Diario de la Congregación, en el que registraba personalmente los diversos hechos relacionados con su trabajo: los nombramientos, las congregaciones preparatorias y generales, las audiencias, etc. La primera mención de Leroy aparece el 13 de septiembre, al anotar el resultado de la primera Congregación Preparatoria en que el libro fue discutido. Parece, sin embargo, que a final de año decidió

[31] ACDF, Index, Atti e documenti, 1886-1897, f.254.
[32] Ibíd., f.255.

subsanar el error, y el 16 de diciembre anotó, con sus abreviaturas características, la denuncia: «Fue denunciado el día 20 de junio del año corriente, por Monsieur Ch. Chalmel, Oficial de Academia, etc., la obra del P. Leroy: *La Evolución* etc., de que se trató en las congregaciones del 13 y del 19 de septiembre, y en la próxima»[33].

En realidad, la denuncia debió de llegar pronto a Roma. Tras el rápido examen de la acusación, el cardenal Vannutelli desechó el segundo punto, el referente a Galileo, pero decidió que la obra de Leroy fuera examinada. El procedimiento habitual era encargar el examen a uno de los consultores de la Congregación. En ocasiones, el mismo cardenal prefecto indicaba el consultor que debería hacerse cargo del estudio, aunque lo más habitual, según parece, era que el secretario, teniendo en cuenta todos los factores (circunstancias del caso, competencia y ocupaciones de los diversos consultores, etc.) designase quién debería ocuparse del caso. En esta ocasión el encargo recayó sobre Teofilo Domenichelli, de la Orden de los franciscanos menores observantes. Era uno de los consultores más recientes de la Congregación del Índice, pues había sido nombrado el 20 de junio de 1894, precisamente el mismo día en que Chalmel escribió su carta acusatoria[34].

10. El voto favorable de Teofilo Domenichelli

Domenichelli debió de recibir el encargo a principios del verano. Probablemente no lo consideró especialmente urgente, teniendo en cuenta la tradicional inactividad romana en el periodo estivo. Pero a finales de agosto su informe ya estaba listo, pues lleva fecha del 30 de agosto de 1894.

Un primer punto destacable es que el estudio no se refiere a la primera edición de la obra de Leroy (*L'évolution des espèces organiques*, 1887), que era la que había sido denunciada por Chalmel, sino a la nueva edición *L'évolution restreinte aux espèces organiques* (1891), muy ampliada y corregida en algunos puntos. La persona y la obra de Leroy no eran desconocidas en Roma. Las polémicas pro-

[33] ACDF, Index, Diari, XXII, f.8r.
[34] Ibíd., f.3v.

vocadas por sus escritos en Francia habían tenido con toda probabilidad algún eco en la curia romana. Sabemos, además, que el mismo secretario de la Congregación había recibido un ejemplar de la obra, probablemente enviado por el mismo Leroy. Así lo escribe más tarde Cicognani en un pro-memoria preparado para una audiencia con el Papa, en septiembre de ese mismo año [35], del que nos ocuparemos más adelante. Aunque no lo indica explícitamente, parece referirse a la segunda edición. En cualquier caso, consta que al encargar el examen de la obra, el prefecto y el secretario estaban al corriente de la edición de 1891, porque fue la que se entregó a Domenichelli, junto con las acusaciones concretas que Chalmel hacía al libro de Leroy [36].

El estudio presentado por Domenichelli es bastante amplio [37]. Ocupa 27 páginas impresas, divididas en 6 secciones y 22 apartados, indicados con números marginales. La primera sección del informe (§§ 1-3) se titula «Objeto del examen». Tras resumir el contenido de la denuncia, se dice que, por decisión del prefecto, el estudio no se limitará a las cuestiones a que alude la denuncia, sino a la totalidad del libro en su segunda edición. Esto no significa, como parece sugerir Barry Brundell, un inesperado cambio de actitud, ni tampoco una excepción a las reglas de la Congregación [38]. A diferencia del Santo Oficio, la Congregación del Índice no tenía la misión de examinar o condenar una doctrina específica, sino tan solo la de juzgar acerca del peligro que ciertas obras impresas podían acarrear para los lectores católicos. De ahí que frente a una denuncia, aunque se refiriese solamente a un punto doctrinal específico de una obra, se examinase el volumen completo. En este caso parecía lógico revisar la segunda edición, como escribe Domenichelli, «para que el juicio resulte más completo y justo» (2).

En la segunda sección (§§ 4-7), titulada «Panorama de las sentencias y del libro denunciado», Domenichelli expone el contenido del libro. Después de presentar a Leroy como un docto y piadoso

[35] ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.88, 2.

[36] De ello deja constancia, al inicio de su voto, el mismo Domenichelli.

[37] ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.86 y f.128. El Archivo contiene dos copias del voto, pues una segunda fue usada en una etapa posterior del proceso. En lo sucesivo se incluirán las referencias al f.86 en el texto, indicando la página correspondiente.

[38] Cf. B. BRUNDELL, «Catholic Church politics and evolution theory», a.c., 87.

dominico que tiene profundos conocimientos tanto de la teología como de las ciencias, dice que Leroy acepta en gran parte las ideas evolucionistas, y que espera que suceda con el evolucionismo lo que aconteció con Copérnico o Galileo, o sea, que una vez despojado de las exageraciones tanto de sus partidarios como de sus críticos, cuando se calme la emoción, acabará por abrirse camino.

En el primer capítulo de su libro, dice Domenichelli, Leroy refuta a «los evolucionistas ateos, que con el propósito de explicar el mundo sin Dios, hacen derivar de una materia increada y eterna, por medio de leyes naturales y necesarias, la indefinida variedad de la naturaleza universal, desde la materia inorgánica hasta el hombre, sin contar con una mente ordenadora» (3). En el segundo capítulo Leroy se dedica a demostrar que el evolucionismo no se opone a la fe: no ha sido condenado por la Iglesia, que hasta ahora no ha emitido ningún juicio sobre este tema; no es contrario a la Sagrada Escritura ni a la Tradición. Domenichelli recoge textualmente el siguiente párrafo de Leroy, que motivó la primera acusación de la denuncia:

> «*Las primeras páginas* del Génesis nos ofrecen la redacción más antigua de las enseñanzas sagradas. *El estilo* de *esas páginas* no es el de un manual de cosmografía, de geología o de zoología; *es el estilo poético* de un canto primitivo, de un salmo patriarcal. Sería por tanto poco razonable aplicar a estas *metáforas la exégesis literal* que se debe aplicar al texto prosaico de un libro moderno de física [...]. Concluyamos: la Escritura Sagrada nos enseña que las especies vegetales y animales son obra de Dios, pero no *explica cómo Dios ha producido el conjunto de esos seres* (44-45 del libro de Leroy)» (6; el texto cursivo aparece en mayúsculas en el original).

En la sección tercera de su informe (§ 8, «Examen de los puntos denunciados»), Domenichelli afirma que «la mayor parte de estas censuras [de la denuncia] provienen de haber entendido mal al autor, o de haber dado a sus expresiones un sentido mucho más amplio del que en realidad tienen» (7). Por ejemplo, Leroy no dice que el libro del Génesis *es un viejo canto patriarcal* y debe ser leído metafóricamente. Él aplica esas expresiones solamente al *estilo* de las primeras páginas del Génesis, y solo en cuanto al *modo* en el que Dios creó las cosas materiales. Con tal restricción, esas expresiones serían condenables solo si, como la denuncia parece suponer, la

Iglesia hubiera dado siempre un sentido literal a esas páginas. Pero Domenichelli dice que eso no es así y pasa a mostrarlo en la sección siguiente (§§ 9-15), titulada: «Se pueden libremente tomar en sentido alegórico los seis días de la creación narrados en el Génesis» (8).

El informe está redactado poco después de que el papa León XIII publicara la encíclica *Providentissimus Deus,* fechada el 18 de noviembre de 1893, sobre la interpretación de la Sagrada Escritura, tema que provocó muchos problemas en aquella época. Domenichelli la cita y la tiene en cuenta. A propósito de la interpretación de la narración de la creación en el libro del Génesis, Domenichelli presenta en primer lugar la autoridad teológica de santo Tomás de Aquino y de san Buenaventura (8-10). Siguiendo al primero *(Super Sent.,* lib. 2, d.12 q.1 a.2 co.), atribuye a la esencia de la fe únicamente el hecho de la creación. De qué modo Dios creó, pertenece a la fe solo accidentalmente, y por eso ha sido expuesto de modo diverso por los Padres. Con esta misma opinión concuerdan san Buenaventura y otros autores escolásticos [39]. Citando un texto de san Agustín *(De Genesis ad litteram,* lib. IV, 52), al que añade una larga lista de otros Padres, Domenichelli quiere mostrar que, en efecto, los Padres de la Iglesia aceptaron la posibilidad de diversas interpretaciones de la narración bíblica de la creación. Domenichelli concluye: «afirmar que en los primeros capítulos del Génesis la Escritura usa un lenguaje figurado *al modo humano, para condescender* (como diría Dante) *con nuestro ingenio,* es completamente correcto» (10).

Con esta opinión coinciden, según Domenichelli, numerosos teólogos de diversas épocas. Por lo que se puede concluir que la cuestión de si la narración bíblica de la creación debe ser interpretada literal o alegóricamente queda abierta a la libre discusión de los teólogos. No puede ser, por tanto, censurada. Domenichelli recuerda las advertencias de san Agustín y de otros Padres de no presentar fácilmente como dogmática ninguna interpretación literal de las primeras páginas del Génesis «para no exponerse al ridículo delante de los incrédulos» (13) [40]. Hoy en día, añade, con los conoci-

[39] Domenichelli cita brevemente *In Secund. Sent.,* d.12 a.1 q.11.

[40] La idea recogida por Domenichelli corresponde a AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesis ad litteram,* lib. I, 18-19.

mientos actuales, tal interpretación literal resulta simplemente absurda. Los intentos de tipo concordista se han demostrado imposibles, y solo pueden causar daño a la Iglesia y a los creyentes.

Sobre esa base, Domenichelli rechaza las acusaciones de Chalmel, a las que considera carentes de fundamento (14), y afronta en la sección siguiente la cuestión de «La evolución desde el punto de vista teológico» (§§ 16-17). Ante todo, dice que el libro de Leroy, a pesar de sus brillantes argumentos, «no ha conseguido inducirme a abrazar estas opiniones [evolucionistas] que, al menos en parte, considero hipotéticas y desprovistas de sólido fundamento» (15). Pero recuerda que en la Congregación del Índice no se trata de juzgar el libro según los criterios de la ciencia, sino considerando únicamente las enseñanzas de la Iglesia. Menciona que muchos pensadores y teólogos católicos han aceptado la evolución como compatible con la fe católica, siempre que se pongan algunos límites, especialmente por lo que se refiere a la creación directa de cada alma humana por Dios. Domenichelli cita, entre otros, a John H. Newman y a Maurice d'Hulst, y dice que, con los matices que Leroy introduce en su obra, la teoría de la evolución resulta completamente inmune del peligro de negar la verdad de Dios creador y ordenador (17). En este contexto, añade una clara llamada a la prudencia:

> «El número y la autoridad de los teólogos que no ven que esta opinión [el evolucionismo] ofenda a la fe católica no son de poco peso, y nos amonestan a proceder con mucha reserva. Tratándose de una teoría bastante reciente, que por tanto no está todavía bien desarrollada ni es bien conocida [Lamarck escribió en 1809, pero la primera discusión un poco seria se produjo en 1830 entre Cuvier y Saint-Hillaire, y se manifestó con fuerza con la publicación del libro de Darwin en 1859], si prevaleciese la decisión de prohibirla, me parece que antes se debería realizar un estudio mucho más amplio y profundo que el mío, que es muy breve y no podría valer para condenar la obra, sino solo si se decide no prohibirla o suspender el juicio» (16).

Domenichelli alude a una típica objeción contra la evolución, a saber, que «las especies inferiores darían lugar a las superiores; lo menos produciría lo más, lo cual es absurdo». Es más, señala que se trata de una objeción filosófica, y no teológica, por lo cual no se ocupará de ella, y añade que los Padres y los doctores escolásticos

admitían la generación espontánea de algunos animales a partir de la materia inorgánica, que Pasteur ha refutado, y si esa «heterogénesis absoluta» no podía ser censurada, mucho menos podrá serlo «la heterogénesis mucho más restringida de los evolucionistas» (18-19).

El punto más controvertido es, sin embargo, el que se refiere a la evolución del hombre, que Domenichelli examina con cierta amplitud, e intenta juzgar desde el punto de vista teológico en la última sección de su informe titulada «La evolución y el hombre» (§§ 18-21, 19-25). Se trata, recuerda Domenichelli, de «el último y más escabroso capítulo del libro del Padre Leroy».

Primero, Domenichelli presenta un resumen de ese capítulo. Leroy demuestra, en primer lugar, la existencia, espiritualidad e inmortalidad del alma humana, y por tanto, su origen por creación directa de Dios. También afirma el origen divino del cuerpo humano, ya que no es posible escindir en dos la naturaleza humana. Ahora bien, la Escritura dice que el hombre fue formado del limo de la tierra, pero no determina el modo: si fue por una acción inmediata de Dios, o si Dios se valió de causas naturales. El Concilio de Colonia de 1860, aprobado por Roma, niega únicamente que se diera una transformación «espontánea», sin el concurso de Dios. Y puesto que el cuerpo solo es humano cuando se halla informado por el alma, hay que afirmar que es también producido por Dios: el cuerpo humano se forma por la infusión del alma. Por tanto, el cuerpo del hombre no proviene de la «animalidad»; es siempre el producto directo de la acción divina, que infunde el alma racional. Para Domenichelli esta interpretación es suficiente para refutar lo que el Concilio de Colonia quiso condenar, esto es, la formación del cuerpo del hombre por «transformaciones espontáneas».

Después de resumir lo que dice Leroy, Domenichelli comienza a emitir su veredicto. En primer lugar, le parece claro que el evolucionismo no tiene por qué conducir a negar la existencia del alma humana espiritual y creada por Dios. Aquí introduce una reflexión interesante: si la generación natural por la que unos seres humanos engendran a otros no impide afirmar la existencia del alma espiritual, ¿por qué habría que aumentar la dificultad en el caso de la evolución, donde unas especies se van transformando en otras? Es cierto, añade Domenichelli, que entre los evolucionistas hay muchos

materialistas, pero el materialismo ya existía antes del evolucionismo, y también hay no pocos evolucionistas que son creyentes. Domenichelli concluye que por este lado nada hay que temer: las pruebas de la espiritualidad del alma humana, resumidas de modo espléndido por Leroy, no son debilitadas por el evolucionismo (22).

Mucho más difícil le parece a Domenichelli juzgar la idea de Leroy según la cual la evolución podría haber preparado la materia destinada a convertirse en cuerpo humano por la infusión del alma. Es posible interpretar en ese sentido la frase del Génesis donde se dice que Dios formó al hombre del limo de la tierra, pero no se puede poner en duda que el consenso casi unánime de los Padres, de los doctores y de los teólogos, entendió esa frase literalmente, aunque no faltan aserciones contrarias. Domenichelli afirma que, ante esa incertidumbre, es más piadoso y seguro atenerse a la sentencia común, y que la postura de Leroy «toca un límite más allá del cual la osadía se transformaría en una temeridad condenable». Pero ¿lo sobrepasa Leroy, de modo que merezca una censura teológica? Domenichelli declara que no se atrevería a afirmarlo, aunque aquí no se siente tan seguro como en las conclusiones anteriores. Recuerda que muchos teólogos insignes y otros católicos han aceptado la evolución. El libro de Leroy ha circulado libremente desde su primera versión de 1887 sin encontrar obstáculos y sin que la Iglesia haya dicho nada. Otros libros escritos por católicos sobre este tema, que son bastante menos exactos que el de Leroy, circulan sin ser censurados.

Domenichelli prosigue sus reflexiones conclusivas afirmando que si se adoptara una medida especial contra el autor de *L'évolution restreinte,* se afligiría gravemente a Leroy, a quienes revisaron su obra y a su benemérita Orden (los dominicos). Además se aumentaría el mal, golpeando el libro más inofensivo y dejando impunes a otros más peligrosos y exagerados. Más bien, propone Domenichelli, si la teoría parece demasiado peligrosa, sería más eficaz y oportuno formular los errores y condenarlos con la censura adecuada, como otras veces ha hecho la Iglesia, sin descender a la condena de libros concretos que la contienen, lo cual resulta imposible por su gran número. Además, en medio de tantos ataques diabólicos contra la Iglesia, la evolución atrae a muchos porque creen que

la pueden utilizar contra los católicos; en cambio, si se la tolerase, se calmarían los ánimos y se juzgaría con más serenidad e imparcialidad.

De acuerdo con los argumentos expuestos, la conclusión del informe que Domenichelli somete a la autoridad de los cardenales es favorable a Leroy. En efecto, propone que el libro de Leroy no se condene (26-27). La palabra latina usada por Domenichelli, que nosotros traducimos por «no se condene», es *dimittatur*. El verbo latino *dimitto* significa «despedir, despachar, abandonar, perdonar», y la conclusión *dimittatur* se aplicaba cuando se proponía no tomar ninguna medida.

11. La primera Congregación Preparatoria del 13 de septiembre de 1894

El voto de Domenichelli fue firmado el jueves 30 de agosto de 1894, y muy probablemente fue enviado a la Congregación del Índice ese mismo día. La Congregación Preparatoria que debía examinar el libro de Leroy fue convocada para el jueves 13 de septiembre de 1894. Solo se examinarían cuatro obras en esa ocasión; entre ellas, *L'évolution restreinte* ocupaba el tercer lugar.

La Congregación Preparatoria tuvo lugar en el domicilio del secretario, Marcolino Cicognani, que en aquel momento era la Casa General de los dominicos, ya que Cicognani todavía continuaba en el cargo de procurador general de la Orden dominicana. Estaba situada junto a Piazza di Spagna, en Via San Sebastiano, número 10. En la reunión, además del secretario Cicognani, se hallaban presentes el maestro de la Casa Pontificia, Raffaele Pierotti, y siete consultores: Luigi Tripepi, Guglielmo D'Ambrogi, Pio Arcangeli, Gioachinno Maria Corrado, Enrico Buonpensiere, Alessio Boccasso y Teofilo Domenichelli. Como veremos, algunos de ellos (Tripepi y Buonpensiere) tuvieron más adelante un papel importante en el caso Leroy. Tres de los consultores habían sido nombrados recientemente: Buonpensiere, Boccasso y Domenichelli, concretamente el 20 de junio de 1894; participaban, pues, en su primera Congregación. En cambio, Tripepi era un veterano y había formado parte

de la Congregación Particular donde dieciséis años antes, en 1878, se había examinado y condenado el libro de Raffaello Caverni. Sin duda, Tripepi recordaba lo que entonces se había discutido sobre el evolucionismo y las conclusiones de Tommaso Zigliara, ya que, como veremos, lo menciona en un informe que Tripepi tuvo que escribir sobre la obra de Leroy.

La conclusión de la Congregación Preparatoria fue distinta de la que había propuesto Domenichelli. En el Diario de la Congregación, el secretario Cicognani anotó: «Sobre el 3.º todos unánimemente votaron: esperar, y que otro escriba un informe que en el que se vuelva a considerar lo que se refiere a esta cuestión» [41]. Los consultores estuvieron de acuerdo en que el voto de Domenichelli no era suficiente. Tripepi y Buonpensiere se mostraron más adelante claramente contrarios al evolucionismo. En 1894, con 58 años, Tripepi acababa de ser nombrado secretario de la Sagrada Congregación de Ritos. Pero su carrera no había alcanzado todavía su punto álgido: dos años más tarde fue nombrado sustituto de la Secretaría de Estado y en 1901 fue creado cardenal. Su antigüedad en el cargo de consultor y su papel en la Curia romana debieron dar peso a su opinión.

12. La primera Congregación General del 19 de septiembre de 1894

La Congregación General fue convocada en el Palacio Apostólico Vaticano para el miércoles sucesivo, 19 de septiembre de 1894, a las nueve y media de la mañana. El Diario de la Congregación nos informa de que, además del cardenal prefecto Serafino Vannutelli, asistieron solamente otros cuatro cardenales: Parocchi, Granniello, Verga y Mazzella. Era un número especialmente bajo, aunque no del todo inusual. Participaron también, como de costumbre, el secretario del Índice, Cicognani, y el maestro de la Casa Pontificia, el dominico Raffaele Pierotti [42].

[41] ACDF, Index, Diari, XXII, f.6r: «Et quoad 3m omnes unanimiter fuerunt in voto: Dilata; et scribat alter, reassumptis ad rem facientibus». Lo mismo en ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.82.

[42] ACDF, Index, Diari, XXII, f.6r. Pierotti fue creado cardenal en 1896 y continuó en la Congregación del Índice como cardenal miembro de la misma.

Puede ser útil presentar brevemente a los cardenales que debían juzgar la obra de Leroy y someter su decisión al Papa. Lucido M. Parocchi (1833-1903), aunque contaba solo 61 años, era uno de los cardenales más antiguos. Desde 1884 era vicario general del Papa para la ciudad de Roma y presidía dos Congregaciones de menor importancia (Visita apostólica y Residencia de los obispos). Era además miembro de otras once Congregaciones. Dos años más tarde, en 1896, llegaría a ser secretario de la Sagrada Congregación de la Santa y Romana Inquisición (Santo Oficio). Estaba considerado como uno de los más doctos e influyentes cardenales de la curia romana.

Giuseppe Maria Granniello (1834-1896) era napolitano, pertenecía a los Clérigos regulares de san Pablo (barnabitas), y había sido creado cardenal recientemente, en el consistorio del 12 de junio de 1893. Hasta entonces había desempeñado el cargo de secretario de la Sagrada Congregación de Obispos, pero también había sido consultor de la Congregación del Índice. Su estado de salud no era bueno, y murió poco después.

Isidoro Verga (1832-1899) era desde 1888 prefecto de la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares, además de pertenecer a otras Congregaciones.

Camillo Mazzella (1833-1900), jesuita, era prefecto de la Sagrada Congregación de Estudios y miembro de otras Congregaciones. Había sido prefecto del Índice desde 1889 hasta 1893, lo cual, unido a su prestigio como teólogo, le daba una especial autoridad en la Congregación. Era abiertamente contrario al evolucionismo, tal como se ve en su influyente manual de teología sobre Dios creador.

Los cardenales presentes habían recibido los votos correspondientes a las obras que debían juzgar, y concretamente el voto favorable a Leroy elaborado por Domenichelli. Pero también recibieron la información de la Congregación Preparatoria en la que se recomendaba profundizar en el estudio de la cuestión. Estuvieron de acuerdo con la necesidad de estudiar más a fondo el problema, no sin antes debatir ampliamente las cuestiones implicadas, hasta el punto que el secretario Cicognani dejó escrito en el Diario que se había llegado a la decisión «tras diversas argumentaciones sobre el tema y una grave discusión». En concreto, decidieron solicitar otros

dos informes sobre la obra de Leroy, indicando que debían prepararlos los consultores Ernesto Fontana y Luigi Tripepi. También indicaban tres cuestiones a las que debían responder los consultores: 1. los criterios exegéticos que el autor (Leroy) considera que deben seguirse en la interpretación del Génesis; 2. el sistema de la evolución de las especies orgánicas tal como es propuesto por el autor; 3. su doctrina respecto a la formación del primer hombre[43].

No es fácil determinar con más precisión el curso de la discusión, pero Mazzella era el teólogo con más autoridad, y podemos conjeturar que su posición, completamente contraria al evolucionismo, pudo ejercer una gran influencia. En cualquier caso parece claro, visto el resumen del secretario Cicognani, que no todos los presentes tenían una posición abiertamente contraria al libro de Leroy ni a la teoría evolucionista, ya que se dio una «grave discusión» y, a pesar de la influencia de Mazzella, se decidió profundizar en el examen de la cuestión. Podemos afirmar esto con seguridad, al menos en lo que se refiere al secretario de la Congregación, Cicognani, porque en un pro-memoria, del que nos ocuparemos enseguida, recogió los argumentos favorables a Leroy que había presentado en su voto Domenichelli y los hizo propios[44].

El 3 de octubre de 1894 Cicognani anotó en el Diario de la Congregación que había transmitido el encargo a los dos consultores: «El P. Secretario dio mandato por carta a los Reverendísimos Señores Fontana y Tripepi, según el Decreto de la S. Congregación del día 19 de septiembre de este año, de examinar el libro del P. Leroy *L'Évolution...*»[45]. Comenzaba un segundo examen del libro de Leroy. Pero antes de ocuparnos de él hemos de considerar un documento sorprendente, pues parece indicar que el secretario de la Congregación preveía un desenlace completamente diferente del caso.

43 Ibíd., f.6r-v.
44 ACDF, Index, Protocolli, 1894-1894, f.88.
45 ACDF, Index, Diari, XXII, f.7r.

13. El memorándum de Cicognani

Como sabemos, las decisiones de la Congregación General eran transmitidas personalmente al Papa por el secretario de la Congregación, que con ese fin era recibido en audiencia por el Pontífice. El secretario Cicognani solía preparar un memorándum en el que sintetizaba las conclusiones de la Congregación. En esta ocasión, la audiencia tuvo lugar el mismo día, 19 de septiembre. Lo que causa más extrañeza es que el memorándum de Cicognani no concuerda, en absoluto, con la decisión de la Congregación General.

El documento de Cicognani tiene una extensión de cuatro páginas escritas en su modo característico, esto es, ocupando solo la mitad derecha de la hoja[46]. El lado izquierdo lo reservaba para anotaciones sucesivas. Inicia con las palabras: «Audiencia Extraordinaria 19 septiembre 1894», y en las líneas sucesivas se lee: «De los cuatro libros examinados para la aprobación del decreto». A continuación, cuatro párrafos numerados resumen lo concerniente a los cuatro libros examinados por la Congregación. El que corresponde a Leroy es con gran diferencia el más largo, pues ocupa más de la mitad del memorándum. Pero la sorpresa principal es otra: el resumen redactado por Cicognani es completamente favorable a la obra de Leroy y no critica ni un solo punto del libro.

Tras mencionar los datos de la obra, de la acusación y del voto escrito por Domenichelli, Cicognani señala las diversas aprobaciones que ha obtenido el libro, y añade que lo habían recibido el cardenal Zigliara y él mismo: «Esta obra del P. Leroy fue aprobada por los examinadores de la Orden, P. Monsabré, P. Villaud y P. Beaudouin, [al margen se lee: Lleva también una explícita aprobación de Lapparent, profesor de geología en el Instituto Católico de París] y no pasó inadvertida ni al cardenal Zigliara ni a mí, pues recibimos un ejemplar».

Este último punto es interesante. El cardenal Tommaso Zigliara, fallecido el año anterior, era dominico, lo mismo que Leroy y Cicognani, y había sido prefecto de la Sagrada Congregación de Estudios, miembro de la Congregación del Índice y uno de los más

46 ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.88.

importantes filósofos de la renovación neotomista promovida por el papa León XIII. Saber que Zigliara había recibido el libro y no había considerado necesario tomar ninguna medida era un punto importante a favor de Leroy. Incluso en el caso de que Zigliara no hubiese leído el libro, su contenido y orientación resultaban evidentes a primera vista. Y no consta que el cardenal tomara ninguna medida.

A continuación, Cicognani defiende el libro, recordando que los puntos mencionados por el denunciante han sido declarados por el consultor carentes de fundamento. Expone entonces el tipo de evolucionismo que Leroy propone:

> «Por otra parte, el P. Leroy profesa la doctrina del Evolucionismo en el último grado sostenible, admitiendo siempre la acción creadora y providencial de Dios. Excluye completamente la evolución por fuerzas naturales, como quieren los materialistas y los ateos, refutándolos victoriosamente, ya que excluyen y niegan de hecho a Dios. Su sistema es que Dios ha creado todo, Gobierna con su Providencia, y en el desarrollo sucesivo de los seres se sirve de fuerzas creadas, o como se diría de causas segundas, siempre dirigidas por su providencia».

En el caso del hombre, solo Dios es el creador del alma y del cuerpo, de tal modo que la evolución solamente habría «preparado el polvo de la tierra» para la creación divina de la persona humana:

> «Por tanto, ¿no deriva el cuerpo humano de la animalidad? Pero como el cuerpo humano no es humano, según santo Tomás, hasta que no es informado por el alma humana, *non est caro humana, quæ non est informata ab anima rationali,* la cuestión básica del evolucionismo de Leroy queda así: «si la materia del cuerpo humano ha experimentado una transformación antes de la infusión del alma humana». Y la resuelve con las palabras *formavit de humo* [fomó a partir del polvo], *formavit hominen de humo terrae, formatis igitur de humo cunctis animantibus terrae* [formó al hombre del polvo de la tierra, pues formó del polvo a todos los vivientes de la tierra], y permite una evolución natural, además de la fuerza creadora, que prepara la tierra o el barro destinado a ser cuerpo humano por la infusión del alma. Llegado el barro a aquel punto cercanísimo al cuerpo humano, Dios solo pone su mano e infunde el alma racional: *et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae* [e inspiró en su faz el espíritu de vida]».

La conclusión de Cicognani no deja dudas, ya que propone breve y claramente que no se tome ninguna medida contra el libro de Leroy: «Y esta opinión no fue hallada contraria ni a la teología ni a la fe; y del libro se dijo: que no se condene [que se retire o despida: *dimittatur]*».

Es evidente que este memorándum, a pesar de la fecha que lo encabeza, no recoge las conclusiones de la Congregación General que Cicognani debía presentar al Papa, pues allí se había concluido: «Que se espere, y que escriban otros dos» *(Dilata et scribant alii duo).* Ni siquiera recoge las conclusiones de la Congregación Particular, donde también se proponía hacer otro estudio. Se basa solamente en los argumentos y la propuesta del informe de Domenichelli. Parece claro, por tanto, que Cicognani debió de escribir este memorándum antes de que se celebraran las dos congregaciones. Examinando las notas relativas a los otros tres libros se puede ver que, en efecto, solo recoge las ideas principales presentadas por los consultores en sus votos, en ocasiones con sus mismas palabras.

¿Por qué Cicognani escribió y después archivó este memorándum, a pesar de que las Congregaciones Particular y General habían modificado la decisión que allí se proponía? Cicognani se hallaba todavía en su primer periodo como secretario de la Congregación del Índice: había sido nombrado escasamente seis meses antes. Y continuaba como procurador de la Orden de los dominicos. Era la segunda vez que preparaba las reuniones del Índice, y debió de considerar conveniente estudiar los diversos casos antes de la Congregación Preparatoria. El mismo memorándum le sirvió después para la Congregación General y para la audiencia. Quizá no juzgó necesario preparar otro. Las decisiones que se adoptaron eran sencillas: solo la que se tomó en el caso de Leroy difería de la propuesta por el consultor que había redactado el informe respectivo. En los otros tres casos las Congregaciones confirmaron la propuesta. Cicognani pudo considerar, por tanto, que no era necesario preparar un nuevo memorándum. Sería suficiente llevar la breve anotación con los tres puntos sobre los que la Congregación General pedía un estudio más profundo. El memorándum continuaba siendo útil en el caso de que el Papa pidiera alguna información más sobre el contenido del libro.

¿Cuáles fueron, entonces, las conclusiones presentadas por Cicognani al Papa en la audiencia del 19 de septiembre? ¿Usó de algún modo el mencionado memorándum, o se limitó a presentar las conclusiones de la Congregación General? El único dato que se refiere a la audiencia con el Papa es la anotación que hizo Cicognani en el Diario. Tras anotar la celebración de la Congregación General escribe: «El mismo día: El P. Secretario fue admitido en audiencia con Su Santidad y, relatadas las actas de la Congregación previamente celebrada, Su Santidad aprobó el decreto y mandó promulgarlo; y se le añadieron las obras siguientes [...]»[47].

La única conclusión segura, a partir de estos datos, es que Cicognani presentó al Papa la decisión de la Congregación de los cardenales. No podía actuar de otra manera. Y no podemos saber si de algún modo el contenido del memorándum salió a relucir en la audiencia con el Papa.

Podemos extraer otra conclusión interesante. En el caso de Leroy, Cicognani no se limitó a copiar o resumir algunos puntos del voto de Domenichelli. Cicognani había recibido un ejemplar del libro de Leroy, probablemente poco tiempo después de su publicación en 1891. El memorándum quizás reflejaría también, al menos en parte, su propia visión de esa obra, y permite conjeturar que la posición de Cicognani no era, en principio, contraria a la posibilidad de conciliar la teoría de la evolución con la fe cristiana. Es posible que esta fuera una de las causas de la «grave discusión» que se dio en la Congregación General.

14. Un nuevo examen: el voto de Fontana

La Congregación General había decidido solicitar dos nuevos informes a los consultores Fontana y Tripepi. El secretario Cicognani les transmitió el encargo el 3 de octubre de 1894. Tres semanas más tarde el primero de ellos estaba listo: Ernesto Fontana lo firmó el 24 de octubre[48]. Se trata de un breve informe, de menos de cinco

[47] ACDF, Index, Diari, XXII, f.6v.

[48] ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.123 y f.124 (el Archivo conservó dos copias del voto). En lo sucesivo se incluirán las referencias al f.123 en el texto, indicando la página correspondiente.

páginas, en el que el autor se limita a responder con brevedad a las tres cuestiones formuladas por la Congregación. La razón de esta brevedad se halla, probablemente, en la nueva posición que Fontana ocupaba desde hacía poco tiempo. En junio de ese año había sido nombrado obispo de Crema, una pequeña ciudad cercana a Milán. Aunque continuó durante años como consultor del Índice, su nueva ocupación le dejaría menos tiempo para esa tarea.

El informe de Fontana fue menos benévolo con Leroy que el de Domenichelli. Sin embargo, no se trata tampoco de un voto de condena. La actitud que adopta es en cierto sentido prudencial: no ve razones para condenar la posición de Leroy, pero le parece peligrosa, por lo que el autor debería ser amonestado. Es interesante examinar en detalle sus razonamientos, pues, como veremos, su actitud, con matices distintos en cada caso, es la que adoptará la Congregación con respecto al evolucionismo.

Tras una breve presentación de su voto, Fontana aborda el dilema que se le plantea. Por una parte, no encuentra en el libro de Leroy nada directamente reprobable: «Contra la fe y contra las buenas costumbres no hallo nada que censurar: estoy plenamente de acuerdo con los dos revisores, Reverendísimos Padres Villard e Beaudouin [los dos censores que habían dado permiso para publicar la obra en París]» (1).

Sin embargo, por otra, le resulta violento ver que se defiende y propaga con ardor una hipótesis que si bien no se opone a la fe, es arriesgada, es combatida por muchos naturalistas [49], y resulta contraria al modo en el que, hasta ahora, la opinión común de los creyentes ha entendido las palabras de la Sagrada Escritura relativas a la creación. En las tres cuestiones se refleja el mismo dilema: la posición de Leroy no contradice la fe católica, pero parece arriesgada e incluso peligrosa.

La primera cuestión hacía referencia a los criterios exegéticos propuestos por Leroy en la interpretación del Génesis. Fontana resume estos criterios: «El autor dice de modo explícito y absoluto que cuando el texto de la Biblia es, de por sí, susceptible de diversas interpretaciones, y por otra parte, ni las definiciones dogmáticas

[49] Fontana cita a Cuvier, Linneo, Agassiz, Quatrefages, Favre, Andrassy, Brucker, Jousset, Lavaud, Contejeau, Bonniot.

ni el consenso de los Padres determinan una de ellas, los científicos son libres para atribuirle el sentido que le da la ciencia» (2). Ahora bien, según Fontana este criterio «no puede ser reprobado ni condenado; pero crea peligros y es algo atrevido». ¿Dónde está el peligro? Fontana considera que Leroy aplica este principio de modo «atrevido», ya que «el sentido que le da la ciencia», esto es, la progresiva evolución de las especies orgánicas, «no es un teorema científico, sino una pura hipótesis científica».

La respuesta a la segunda cuestión es más positiva. Se había pedido presentar «el sistema de la evolución de las especies orgánicas, tal como es propuesto por el autor». Fontana reconoce que excluyendo la especie humana, como hace Leroy expresamente, este sistema «no es ni absurdo ni condenable». Fontana argumenta a partir de la filosofía clásica, según la cual las formas de animales y plantas no son subsistentes, sino inherentes a la materia; es por tanto admisible que sufran modificaciones por causas debidas al ambiente en el que viven:

> «Hablando de modo absoluto es admisible que las formas no subsistentes, inherentes a la materia, es más, inmersas en la materia e imposibilitadas de existir y de obrar si no es en la materia y con la materia, padezcan aquellas afecciones que padece la materia por el clima, por la nutrición, por las circunstancias en las que el individuo orgánico vive. Suponiendo, como supone el autor, que el acto creador haya puesto en los individuos de los tipos primitivos, aptitudes y potencias como embrionales para desarrollarse, la evolución no es imposible» (3).

¿Podría tal evolución llegar incluso a modificar la especie, sin limitarse únicamente a introducir variaciones accidentales? Así lo sostiene Leroy. Fontana considera que la mayor parte de los naturalistas lo niega, pero no hay una respuesta cierta, ya que no existen criterios claros para definir qué es la especie, distinguiéndola de la raza, del género, de las variedades, etc.

La cuestión más difícil, evidentemente, era la tercera, pues ahí se trataba de la formación del primer hombre. Fontana no encuentra un claro error en la posición de Leroy, que resume diciendo que el cuerpo humano no ha sido formado a partir de materia inorgánica,

sino de materia orgánica (o sea, viviente) en la que Dios infundió el alma espiritual, que creó directamente. Leroy excluye cualquier transformismo en lo que se refiere al alma humana. Fontana, sin embargo, encuentra una objeción: Leroy no afirma explícitamente que la forma poseída precedentemente por esa materia orgánica, un alma puramente sensitiva, desaparece totalmente cuando es infundida el alma espiritual, lo cual daría lugar a algunos peligros. Podría apoyar, en primer lugar, «el fatal error rosminiano de sostener que al manifestarse la idea del ser al alma del hombre, esta pasa de sensitiva a intelectual». Tampoco quedaría clara, en segundo lugar, la unicidad de la forma sustancial del cuerpo humano.

A continuación Fontana añade una tercera objeción que, aunque parece hallarse en el mismo plano que las precedentes, es muy distinta:

> «El cuerpo humano tendría origen en el cuerpo de una bestia, elevada, todo lo que se quiera, al mayor grado de perfección, pero siempre *bestia.* El autor no usa nunca, aquí, el nombre de bestia o de animal; emplea siempre el término *materia organizada;* pero la materia más perfectamente organizada (precisamente como aquí se requiere, por exigencia de todo el sistema), ¿no es la bestia? Ahora bien, esta hipótesis es repugnante y choca contra el sentido cristiano y contra el sentido humano; en lo que a mí se refiere, no puedo tolerarla; la tolerarán Darwin y sus secuaces, pues de algún modo se parece a la suya» (4).

No está claro cuál sea aquí realmente la objeción. Lo que se manifiesta es más bien el sentimiento de rechazo contra la teoría de la evolución, que con todas las salvedades que se quiera, presenta como origen del cuerpo humano un organismo animal, esto es, una *bestia.*

Fontana alude todavía, aunque muy brevemente, a otras dificultades, como llamar *inteligencia* a la facultad cognoscitiva de los animales; hablar de *consciencia* al referirse a ellos; y llamar *compuesto humano* al cuerpo del hombre, en vez de reservar esa expresión para el conjunto del cuerpo y del alma humana. Pero considera que no le compete examinar estos puntos. Vale la pena señalar que estas dificultades de Fontana parecen provenir de una lectura no demasiado atenta o de sacar de contexto algunas expresiones de Leroy. Por ejemplo, el término «inteligente» es atribuido por Leroy a los

animales en una cita literal tomada de Quatrefages, en un pasaje que refuta a continuación [50].

Llegamos así a la conclusión del voto que, sin condenar a Leroy, propone que se tome alguna medida contra él:

> «No me atrevo a proponer que el libro del preclaro Leroy sea puesto en el Índice de libros prohibidos, pero manifiesto el deseo de que el autor sea seriamente advertido y amonestado por la intemperancia y la osadía de sus ideas, que gustarán a los evolucionistas que son también ateos y materialistas, pero no pueden ser aceptables para los verdaderos católicos» (5).

En todo caso, Fontana era el segundo consultor que no proponía la prohibición del libro de Leroy y que pensaba que no se oponía a la fe católica.

15. El libro de Leroy examinado por Tripepi

El examen llevado a cabo por el otro consultor, Luigi Tripepi, fue más lento: no terminó su informe hasta el 8 de diciembre; y fue mucho más extenso, pues ocupaba 54 páginas impresas [51]. Es más duro que los dos informes anteriores. Finalmente tampoco propone de manera decidida la condena del libro (aunque no excluye tal posibilidad), pero toda su argumentación tiende a demostrar la total incompatibilidad de la evolución con la doctrina católica. La cuestión verdaderamente importante es para él la formación del cuerpo del primer hombre. En su opinión, este

[50] M.-D. LEROY, *L'évolution restreinte aux espèces organiques*, o.c., 248.

[51] Ibíd., ACDEF, Index, Protocolli,1894-1896, f.125 y f.126 (dos copias). En lo sucesivo se incluirán las referencias al f.125 en el texto, indicando la página correspondiente. El informe está estructurado en 17 secciones numeradas al margen. Se pueden distinguir tres partes principales, dedicadas a las tres cuestiones formuladas por la Congregación General, además de una breve introducción (§ 1) y algunos puntos conclusivos (§§ 15-17). La única peculiaridad es que afronta los tres puntos en orden inverso, y con extensión muy desigual. Considera en primer lugar la «Doctrina del autor acerca de la formación del primer hombre» (§§ 2-8, páginas 2-31). A continuación examina el «Sistema de la evolución de las especies orgánicas, tal como es propuesto por el autor» (§§ 9-13, páginas 31-44). Por fin considera los «Criterios exegéticos que el autor cree se deben seguir en la interpretación del Génesis» (§ 14, páginas 44-49). El orden de las cuestiones y su extensión decreciente indican de algún modo la estrategia que Tripepi utiliza en su voto.

punto sería suficiente para determinar el juicio completo de la obra de Leroy (2).

a) *La formación del primer hombre*

Tripepi presenta el punto discutido, que no es otro que el debate entre los partidarios de cierta evolución que prepara la formación del cuerpo del primer hombre, y los que sostienen su formación directa e inmediata por parte de Dios. La posición de Leroy a favor de la primera alternativa está muy clara, y Tripepi se propone refutarla, tanto desde el punto de vista científico como teológico.

Desde la perspectiva científica, los argumentos que presenta Tripepi son breves, generales, y difícilmente se puede pensar que alcancen el objetivo que se había propuesto. Afirma que los evolucionistas caen frecuentemente en contradicciones, y que todos sus argumentos se reducen a hipótesis, sin conseguir probar ni el hecho ni la necesidad lógica de la evolución. Además, añade, se trata de argumentos viejos, que se oponen a la experiencia, se apoyan en principios arbitrarios, y asignan medios completamente insuficientes y frecuentemente ridículos. Según Tripepi, el evolucionismo «es hoy abandonado y refutado, como falso y absurdo, por los mismos racionalistas e incrédulos que anteriormente lo sostenían» (9).

En su intento de refutar el evolucionismo desde el punto de vista racional, Tripepi no se muestra especialmente brillante. A continuación, adopta el punto de vista doctrinal exponiendo el parecer de los teólogos y siguiendo muy de cerca (a veces literalmente) el manual *Sobre Dios creador (De Deo Creante)* del cardenal Mazzella[52]. Afirma que la acción por la que Dios formó el cuerpo del primer hombre es distinta de la primera creación de la materia; por tanto, no puede decirse que Dios creó el hombre porque creó la materia de la que deriva el cuerpo humano. Esa acción divina también es distinta del *concurso* que Dios da, como causa primera, a las acciones de las causas segundas. En definitiva, se trata de una acción *inmediata* de Dios, como *causa eficiente única,* distinta de la creación de la nada, pero que es propia solo de Dios mismo (14).

[52] La referencia corresponde a C. MAZZELLA, *De Deo Creante,* o.c., § 496, 344.

Esta era, recuerda Tripepi, hasta muy recientemente, la opinión de todos los teólogos católicos. Pero Tripepi dice que han empezado a surgir opiniones diversas: «Es verdad que hoy en día algún católico, o por escrito, o en algunos congresos de ciencia católica, o en algún Instituto católico de Francia o de otros lugares, ha expresado opiniones diversas» (14). ¿Quiénes son esos católicos? Acto seguido nombra a algunos de ellos: Fabre d'Envieu[53], Gmeiner[54], Zahm y Mivart. Es también evidente la alusión al Institut Catholique de París, y a los recientes congresos de París y Bruselas (citado este último explícitamente al mencionar a Zahm). Estos casos, para Tripepi, no son significativos:

> «Pero estos no pueden disminuir en nada la concordia, *hasta hace poco tiempo* completa, solemne, ininterrumpida y universal de los teólogos sobre este argumento. Podrán ser considerados hombres eruditos, elocuentes, ingeniosos; pero ciertamente no se demuestran grandes ni profundos teólogos, al menos en este argumento; y sus sentencias filosóficas no podrán tener simplemente por su nombre demasiado peso sobre aquellos que en Roma han realizado serios estudios eclesiásticos sobre los Padres y los grandes filósofos y teólogos florecidos en los varios siglos de la Iglesia; y mucho menos pueden alardear de autoridad sobre la elevada sabiduría de los Eminentísimos Jueces de las Congregaciones Romanas» (14).

Este pasaje, con su tono retórico, parece dirigido a persuadir a los cardenales de que tales casos no deberían modificar lo que ha sido opinión común en la teología. Además, añade Tripepi, algunos de esos personajes han sostenido opiniones peligrosas sobre la Sagrada Escritura, que han sido reprobadas por la reciente encíclica del Papa[55], y un libro de Mivart ha sido incluso puesto en el

[53] Jules Fabre d'Envieu (1821-1901) fue profesor de Historia Sagrada en la Sorbona.

[54] John Gmeiner, nacido en Baviera en 1847, pero emigrado a los Estados Unidos, donde fue profesor en los seminarios de Milwaukee (Wisconsin) y St. Paul (Minnesota). Gmeiner fue uno de los primeros católicos partidarios de la evolución, «el más progresivo de los liberales antes de Zahm» sobre la evolución, y defendía «una interpretación minimalista de la autoridad eclesiástica» en las cuestiones en que ciencia y teología parecían enfrentarse; R. S. APPLEBY, *«Church and Age Unite!» The Modernist Impulse in American Catholicism,* o.c., 23-25. Gmeiner proponía «una interpretación creyente del Darwinismo»; ÍD., «Exposing Darwin's "Hidden Agenda": Roman Catholic Responses to Evolution, 1875-1925», a.c., 173-207; 185.

[55] Se trata de la encíclica de LEÓN XIII, *Providentissimus Deus* sobre los estudios bíblicos (18-11-1893): ASS 26 (1893-1894) 269-292.

Índice porque llevó la evolución hasta el punto de admitir que existe en el infierno, de modo que las penas de los condenados disminuirían gradualmente (15). Nos ocuparemos más delante de Zahm y de Mivart, aunque advertimos desde ahora que los artículos de Mivart sobre «Felicidad en el infierno» («Happiness in Hell») fueron incluidos en el *Índice de libros prohibidos* por sus ideas sobre la naturaleza del infierno, no por el tema de la evolución.

Una vez establecido el acuerdo de los teólogos en esta doctrina, Tripepi se pregunta si es posible sostener la opinión contraria. Para responder a esta cuestión acude de nuevo al libro del cardenal Mazzella, recogiendo un largo texto de manera casi literal y con solo algunos breves añadidos (15-16) [56]. Este texto tiene un doble objetivo: afirmar, en primer lugar, que la doctrina examinada es enseñada por todos los teólogos y puede considerarse, por tanto, como una doctrina *de fe católica.* Y en segundo lugar que aunque no fuera de fe, no sería lícito negarla, ya que no puede ser *segura* una proposición contraria al consenso unánime de los Padres y Doctores de la Iglesia.

Respecto al primer punto, Mazzella recuerda, citando el Concilio Vaticano I, que para que una verdad sea considerada *de fe católica* no es necesario que haya sido declarada solemnemente: es suficiente que haya sido propuesta por el magisterio ordinario y universal como revelada por Dios. Pero Tripepi va más allá. Parece insinuar que el acuerdo entre los teólogos llegaría a tener, en la práctica, el mismo valor que el magisterio ordinario y universal de la jerarquía de la Iglesia, puesto que sería como una señal de que ese magisterio universal existe. En realidad, el consenso de los teólogos no es la razón por la que algo puede ser considerado de fe, sino una consecuencia del hecho de que algo pertenece al magisterio ordinario. Es significativo que cuando el Concilio Vaticano I aprobó en 1870 la constitución *Dei Filius* y se refirió a este tema, no hizo ninguna mención al consenso de los teólogos.

Por otra parte, continúa Tripepi, aun en caso de que la formación inmediata del cuerpo del primer hombre no fuera doctrina de fe, no por ello se seguiría que fuera lícito negarla. Además de las pro-

[56] Cf. C. MAZZELLA, *De Deo Creante,* o.c., § 513-514, 352-353.

posiciones propiamente heréticas existen otras que son *próximas a la herejía, erróneas* o *temerarias,* y para un católico tampoco es lícito sostenerlas. Tripepi sigue a Mazzella también en este punto, añadiendo una paráfrasis adecuada a las circunstancias: «De aquí se ve hasta qué punto son incautos y cómo se engañan algunos, que sin embargo se dicen *escritores católicos, científicos católicos, congresistas católicos de ciencia iluminada,* que se dejan arrastrar y descarriar excesivamente por sus estudios, y establecen en primer lugar sus teorías, sin consultar las enseñanzas de la revelación, y luego se esfuerzan por arrastrar y acomodar la revelación a sus teorías» (17) [57].

Siguiendo a Mazzella, Tripepi interpreta los dos textos del Génesis sobre la creación del ser humano en favor de su postura, y añade que al decir la Escritura que tras insuflar Dios el aliento de vida «resultó el hombre un ser viviente», está afirmando implícitamente que el «polvo del suelo» antes no tenía vida: «Por tanto, antes no tenía ninguna vida; o sea que no podía venir por evolución de ningún animal» (18).

Volviendo a parafrasear el texto de Mazzella, Tripepi recoge otros pasajes de la Escritura que presentan la especial acción de Dios en la creación del hombre. Y, al igual que Mazzella, Tripepi argumenta que la creación de Eva a partir de la costilla de Adán, que debe entenderse en sentido literal, implica una acción especial de Dios, y lo mismo deberá decirse de la creación de Adán:

> «Por tanto resulta clara en la S. Escritura una acción especial e inmediata de Dios en la formación de Eva, como en un recentísimo escrito reconoce también el P. Leroy. Pero esto arroja necesariamente luz nueva sobre la formación de Adán por una acción especial e inmediata de Dios, y no por una evolución natural de fuerzas naturales, *mediante* las cuales Dios habría formado el hombre, al haber creado la materia de la que fue después formado el cuerpo del hombre, y habiendo creado las fuerzas por acción de las cuales el cuerpo del hombre fue formado, como querrían los transformistas moderados, con los que, en este aspecto, está de acuerdo el P. Leroy» (20) [58].

[57] El texto sigue de cerca al de C. MAZZELLA, *De Deo Creante,* o.c., § 514, 353.

[58] Algunas páginas más adelante Tripepi volverá a mencionar el escrito en que Leroy afronta la cuestión de la formación del cuerpo de Eva: «buscando defenderse de las censuras presentadas por el P. Brucker, el P. Leroy, en una *Correspondencia,* se vio obligado a proclamar la acción inmediata de Dios en la formación del cuerpo de Eva» (ACDF, Index,

Tripepi pasa a continuación a considerar la opinión de los Padres de la Iglesia, sosteniendo con firmeza que: «el juicio de todos los Padres para excluir el imaginario desarrollo de fuerzas naturales es enérgico, constante, completo y unánime; cuando hablan de la formación del cuerpo del hombre antes de ser animado, todos hablan de una especial e inmediata acción de Dios, distinta de la primera creación de la materia y de las fuerzas naturales» (21). Los textos que presenta en favor de esta tesis son, también en esta ocasión, una selección de la parte correspondiente del libro de Mazzella[59]. Tripepi va más allá, afirmando que existe un consenso de todos los concilios y documentos de los Papas, aunque sin dar ninguna referencia concreta:

> «Hay que añadir, como algo innegable, que siempre que, no uno, sino todos los Concilios y los documentos de los Romanos Pontífices han tenido ocasión o motivo de referirse a la formación del cuerpo de nuestros primeros padres, preparado para recibir el alma, siempre, y no solo (como querría el P. Leroy) el Concilio de Colonia de 1860, aprobado por Roma, sino que *todos*, absolutamente todos, Ecuménicos o particulares, todos se han referido a la acción inmediata de Dios. *Siempre y todos* los Concilios y los documentos de los Papas. Y nunca manifiestan ni siquiera la sospecha de las evoluciones hoy en día especuladas. En esto no hay duda ni excepción de ningún tipo» (24).

La conclusión, para Tripepi, es clara. No puede comprender cómo Leroy dice que la Escritura favorece abiertamente el sistema de la evolución. Ni cómo puede comparar este caso al de Galileo, esperando que también la evolución triunfe finalmente. Para Tripepi son cuestiones muy diferentes, pues por lo que hace a Galileo, aunque hubiera algún error en el modo de presentar su teoría, esta no era en sí misma condenable: «[…] encontraba apoyo no solo en argumentos científicos de hecho y de razón, sino también en muchos textos bien interpretados de la Escritura, en antiguos Padres y

Protocolli, 1894, 30). Tripepi se refiere sin duda a la respuesta que Leroy publicó a las críticas de Brucker en *La Science Catholique*, en febrero de 1892. Pero, en realidad, en el libro que Tripepi estaba examinando Leroy ya había afirmado que ningún creyente pondría en duda que el cuerpo de Eva procede del de Adán, aunque no hacía ninguna referencia concreta a la acción a través de la cual Dios creó a la mujer (M.-D. LEROY, *L'évolution restreinte aux espèces organiques*, o.c., 156-157).

[59] Cf. C. MAZZELLA, *De Deo Creante*, o.c., §§ 517-519, 356-364.

Doctores y en el favor de Pontífices y teólogos, incluso anteriores a Galileo» (26). Esta afirmación puede sorprender, ya que la prohibición de los libros copernicanos en 1616 fue motivada por su presunta oposición a la Sagrada Escritura: en aquel caso, el decreto de la Congregación del Índice lo decía expresamente.

Antes de concluir su examen, Tripepi interrumpe la argumentación teológica para recordar que ya se había producido, algunos años antes, una prohibición similar: «No debo omitir que se tiene una confirmación de las reflexiones hechas hasta ahora en la prohibición que hizo la Sagrada Congregación del Índice de un libro del sacerdote Caverni, *De los nuevos estudios de la Filosofía*. Sobre este libro escribió, en 1878, un docto *Voto* el llorado cardenal Zigliara» (27). Caverni era también un evolucionista moderado, como Leroy. Tripepi recuerda una idea central del antiguo informe de Zigliara: que la hipótesis evolucionista es absurda, y aunque se presente en versión moderada «cae en los lazos del panteísmo-materialismo bajo forma embriogénica, y en las insidias del Hegelianismo» (27).

Tripepi todavía añade el testimonio de algunos autores modernos que critican el evolucionismo y el sistema de Mivart, cercano al de Leroy: el jesuita Devivier, autor de un curso de apologética que alcanzó gran difusión; un «docto científico de la *Dublin Review*» cuyo nombre no indica; Mazzella; los también jesuitas Domenico Palmieri y Joseph Knabenbauer; y el cardenal Zeferino González, que falleció el 29 de noviembre de 1894, pocos días antes de que Tripepi concluyera la redacción de su voto. Sin embargo, reconoce que algunos católicos, aunque combaten la evolución del cuerpo humano, no se atreven a afirmar que es contraria a la doctrina revelada, al menos mientras la Iglesia no dé algún juicio determinado sobre ella: «Piensan que la teoría de Mivart y de Leroy choca quizás contra la doctrina católica, pero dicen que eso no está todavía demostrado, y que la tradición quizá no puede resolver la cuestión, puesto que en la época de los Padres [la evolución] no era propuesta como lo es hoy en día» (30).

Este es el caso de los jesuitas Dierckx y Corluy, y del cardenal González: aun refutando el evolucionismo, no quieren condenarlo hasta que la Iglesia no haya dado una clara definición al respecto. Pero Tripepi manifiesta cierta desconfianza ante esta opinión:

«Todos ellos hablan así también porque creen que la Iglesia deja pasar o tolera los libros que sostienen tales opiniones. A mí me parece que, de todo lo que se ha dicho, queda clara la doctrina profesada generalmente por la Iglesia. Es también cierto que algunos libros, cuando fueron denunciados, ya han sido censurados, como el de Caverni, que sostenía un evolucionismo moderado respecto al origen del cuerpo del hombre [...] Y concluyo que, aunque se trate de cosas que todavía no han sido definidas dogmáticamente, el transformismo, también si se limita solo al origen del cuerpo humano, preparado y destinado a recibir el alma, no parece poderse conciliar con la doctrina católica» (31).

b) *El valor del transformismo*

El estudio de la segunda cuestión (el valor del transformismo) es más breve. Tripepi no esconde, desde el primer momento, su actitud negativa hacia el evolucionismo, que según dice, es una teoría que está siendo abandonada y es considerada como mera hipótesis y carente de cualquier fundamento sólido incluso por los más famosos y antiguos secuaces de Darwin (31). El examen desde el punto de vista racional demuestra, según Tripepi, la falsedad del sistema evolucionista:

«Si se considera solo bajo el aspecto de la ciencia humana natural, prescindiendo de las enseñanzas de la doctrina revelada, ese sistema puede considerarse y demostrarse falso. También aquí se dan muchas contradicciones entre sus seguidores; también aquí sus argumentos se pueden considerar hipótesis gratuitas, y no prueban nada ni en cuanto a los *hechos* ni en cuanto al razonamiento *lógico*. El sistema se opone a los grandes y firmes principios filosóficos, y a los hechos que muestran que los tipos específicos [las especies] son absolutamente irreductibles, y que no se deben confundir las variedades de una especie con las transformaciones de la especie» (31).

Tripepi apoya su afirmación en una serie de autores, muchos de ellos filósofos: Mazzella, Brucker, Rossignoli, Ballerini, Vigouroux, Bonniot, De Mandato, Aggasiz, Lavaud de Lastrade. Este último, dice Tripepi,

«demuestra extensamente que la doctrina que enseña que las especies vegetales y animales pueden pasar de una a otra por lenta transforma-

ción, vista científicamente e independientemente de sus consecuencias, es una doctrina falsa que hay que rechazar, pues contradice: 1. a la experiencia y a los hechos contemporáneos; 2. a la historia; 3. a la paleontología; 4. al sentido común; 5. a los naturalistas más importantes» (35).

Tripepi aumenta a continuación la relación de naturalistas, incluso partidarios de la evolución, que confiesan las dificultades en que se ve envuelto el evolucionismo: Lyell, Haeckel, Huxley, Buchner, Moleschott, Agassiz, Thomson [Lord Kelvin], Wright, Elam, Tyndall, Bischoff, Aeby, Frédault, Cuvier, Quatrefages. Es una lista realmente ecléctica (vivos y difuntos, a favor y en contra de Darwin, protestantes y católicos), como era habitual en la literatura apologética de los años noventa, cuando el «eclipse» del darwinismo conllevaba una gran confusión acerca de los posibles mecanismos del cambio evolutivo.

Por último, Tripepi advierte que no se debe considerar como apoyo al evolucionismo la aceptación de la generación espontánea por parte de los filósofos escolásticos, y recoge a este propósito, de forma no literal, un escrito de Mazzella en el que, con algunos textos de santo Tomás y de Suárez, se muestra que los escolásticos pensaban que los animales superiores solo se pueden generar a partir de individuos de la misma especie (36-37).

Pasando a los argumentos teológicos, Tripepi afirma en primer lugar que la teoría de la evolución no está de acuerdo con el sentido natural de la Sagrada Escritura. En la narración de la creación, aunque no se especifique la creación de cada especie, aparece una acción directa de Dios que crea los animales y las plantas. Y en todos los casos se dice que Dios creó las plantas y los animales «según su especie». Para Tripepi esto es incompatible con la hipótesis de la trasformación de las especies, y añade que así lo han entendido los Padres y doctores: san Agustín, santo Tomás y Suárez (37-41)[60].

Otras dos objeciones que Tripepi plantea contra la evolución no parecen haber sido tomadas del libro de Mazzella. En primer lugar, nadie tiende naturalmente a su propia destrucción; pero la trans-

[60] Los textos citados aparecen en C. MAZZELLA, ibíd., páginas 351, 360-361, 362 y 363.

formación de las especies significa precisamente eso, ya que al cambiar la esencia se destruye el ser precedente. Y, en segundo lugar, la transformación de las especies significaría que los vivientes poseerían fuerzas u operaciones que se encuentran por encima de su propia naturaleza (41-42).

Sin embargo, antes de concluir, Tripepi admite una diferencia entre el caso del hombre y el de las demás especies orgánicas. Por lo que se refiere a los vivientes inferiores al hombre, reconoce, siguiendo al jesuita Devivier, que las expresiones utilizadas en la Escritura, tales como «germine la tierra», «produzcan las aguas», «produzca la tierra», dejan abierta la posibilidad de que las causas segundas hayan contribuido a la formación de las especies orgánicas. Pero «la determinación primordial de las especies por medio del acto de Dios creador parece indicar más bien una ley por la que cada especie resulte, desde ese momento, fija e inmutable» [61]. Otros jesuitas, como Ignace Carbonelle y François Dierckx, aceptan también que la revelación no excluye la hipótesis de la transformación de las especies orgánicas por debajo del hombre, y que solo la ciencia puede resolver la cuestión. Por tanto, Tripepi reconoce que en los vivientes inferiores al hombre hay una mayor amplitud para admitir la evolución: en este caso no cuenta con argumentos definitivos (43-44).

c) *Los criterios exegéticos*

Finalmente, Tripepi afronta la primera de las cuestiones planteadas en la Congregación: ¿qué criterios exegéticos deben seguirse, según Leroy, en la interpretación del Génesis? No ve ninguna dificultad en aceptar, con Leroy, que el estilo de las primeras páginas del Génesis no es el de un manual científico, y que los seis días de la creación pueden entenderse en sentido alegórico: esta doctrina ya fue sostenida por algunos Padres. Pero Leroy va más allá, y siguiendo al oratoriano Hyacinthe de Valroger (1814-1876), que se ocupó sobre todo de estudios bíblicos, considera que el Génesis es un canto poético y, como consecuencia, no debe ser interpretado lite-

[61] W. DEVIVIER, *Cours d'apologétique chrétienne,* 73, citado en ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.125, 43.

ralmente. Tripepi afirma, en cambio, que el Génesis es un libro histórico, y por tanto, es falso sostener que no explica nada acerca de cómo ha producido Dios las diversas especies, e insiste en que el relato de la creación habla con toda claridad de las especies vegetales y animales (46). Tampoco se puede descalificar la verdad del relato del Génesis hablando de «esas metáforas», como hace Leroy. Es verdad que cualquier lenguaje, incluso el de la ciencia, necesita usar metáforas. «Pero es completamente distinto decir que en las primeras páginas del Génesis hay metáforas, y decir que esas páginas sean metáforas, *ces metaphores*, de modo tal que el sentido literal sería irracional. Esto no; son cosas inmensamente diversas» (47).

Tripepi subraya que el sentido literal se puede mantener en las primeras páginas del Génesis. Cita la encíclica sobre la interpretación de la Biblia, publicada por el papa León XIII poco antes, donde se recuerda que la regla hermenéutica es que no se debe abandonar el sentido literal y propio de la Sagrada Escritura, excepto si esto lleva a una conclusión claramente absurda, o cuando otros lugares de la Escritura o la interpretación tradicional indican un sentido alegórico exclusivo, y comenta: «Ahora bien, aquí no se da ninguno de estos dos casos; por tanto no se puede decir que sea irracional tomar en sentido literal las primeras páginas del Génesis. Si se admite la creación, no se puede decir que sea irracional admitir ese modo particular que se significa en el sentido literal [...] Dios que ha podido crear, ¿no ha podido crear y producir del modo indicado por el sentido literal? ¿Quién se atrevería a decirlo?» (47).

Como, por otra parte, no estamos ante una interpretación alegórica impuesta por otros pasos de la Escritura o por la Tradición, que se decantó siempre por la interpretación literal, resultaría, según el razonamiento de Tripepi, que se deberá seguir el sentido literal. En lo que se refiere a los días o épocas se pueden admitir las dos versiones, pero no en cuanto a las especies de animales y plantas. Tripepi concluye: «En este punto, hasta ahora los Padres y los teólogos están moralmente de acuerdo, como antes se ha dicho, en excluir la teoría evolucionista y en tomar en sentido literal las palabras de la Escritura, pues es precisamente el sentido más natural, obvio y propio, como demostraba también el llorado cardenal

Zigliara, desde mayo de 1878, en su docto voto sobre un libro de Caverni» (48-49).

Sin embargo, Tripepi formula esa regla hermenéutica de modo más fuerte que el propio papa León XIII, quien, en su encíclica *Providentissimus Deus,* recién publicada, había escrito:

> «No es preciso, sin embargo, creer que [el exegeta] tiene cerrado el camino para no ir más lejos en sus pesquisas y en sus explicaciones cuando un motivo razonable exista para ello, con tal que siga religiosamente el sabio precepto dado por san Agustín: "No apartarse en nada del sentido literal y obvio, como no tenga alguna razón que le impida ajustarse a él o que haga necesario abandonarlo" (S. Agustín, *De Gen. ad litt.* 8, 7, 13); regla que debe observarse con tanta más firmeza cuanto existe un mayor peligro de engañarse en medio de tanto deseo de novedades y de tal libertad de opiniones. Procure asimismo no descuidar lo que los Santos Padres entendieron en sentido alegórico o parecido, sobre todo cuando este significado derive del sentido literal y se apoye en gran número de autoridades»[62].

Además, en esa encíclica, acudiendo a san Agustín y a santo Tomás, se considera el problema de la relación entre la interpretación de la Sagrada Escritura y las ciencias físicas o naturales:

> «No habrá ningún desacuerdo real entre el teólogo y el físico mientras ambos se mantengan en sus límites, cuidando, según la frase de san Agustín, "de no afirmar nada al azar y de no dar por conocido lo desconocido" (S. Agustín, *In Gen. op. imperf.* 9, 30.). Sobre cómo ha de portarse el teólogo si, a pesar de esto, surgiere discrepancia, hay una regla sumariamente indicada por el mismo Doctor: "Todo lo que en materia de sucesos naturales pueden demostrarnos con razones verdaderas, probémosles que no es contrario a nuestras Escrituras; mas lo que saquen de sus libros contrario a nuestras Sagrada Letras, es decir, a la fe católica, demostrémosles, en lo posible o, por lo menos, creamos firmemente que es falsísimo" (S. Agustín, *De Gen. ad. litt.* 1, 21, 41). Para penetrarnos bien de la justicia de esta regla, se ha de considerar en primer lugar que los escritores sagrados, o mejor el Espíritu Santo, que hablaba por ellos, no quisieron enseñar a los hombres estas cosas (la íntima naturaleza o constitución de las cosas que se ven), puesto que en nada les habían de servir para su salvación (S. Agustín, ibíd., 2, 9, 20), y así, más que intentar en sentido propio la explora-

[62] LEÓN XIII, *Providentissimus Deus,* o.c., n.33.

ción de la naturaleza, describen y tratan a veces las mismas cosas, o en sentido figurado o según la manera de hablar en aquellos tiempos, que aún hoy vige para muchas cosas en la vida cotidiana hasta entre los hombres más cultos. Y como en la manera vulgar de expresarnos suele ante todo destacar lo que cae bajo los sentidos, de igual modo el escritor sagrado —y ya lo advirtió el Doctor Angélico— "se guía por lo que aparece sensiblemente" (*Suma Teológica* I, q.70 a.l ad 3), que es lo que el mismo Dios, al hablar a los hombres, quiso hacer a la manera humana para ser entendido por ellos»[63].

d) *Las conclusiones de Tripepi*

Antes de concluir su informe, Tripepi reconoce que no faltan en el libro de Leroy muchas cosas buenas: no solo su buena intención, que en ningún momento se pone en duda, sino también las críticas que dirige al evolucionismo radical, materialista o ateo, así como los argumentos a favor de la creación, de la espiritualidad e inmortalidad del alma humana. Recuerda los elogios que le fueron dirigidos por Lapparent y Monsabré y que están incluidos al principio del libro, aunque advierte que se referían a la primera edición del libro, donde prácticamente no se hablaba del cuerpo del hombre, y piensa que no son relevantes en lo que se refiere a esta segunda edición. Pero añade que estos valores positivos, en vez de salvar el libro, podrían hacerlo más peligroso, porque favorecerían la difusión de los errores que puede contener (49-50).

¿Qué medida hay que adoptar respecto al libro? Por el momento, dice Tripepi, se trata solamente de juzgar el libro, y no la doctrina de la evolución considerada en sí misma, aunque eso podría suceder en el futuro. Dos razones, según Tripepi, llevan a pensar que sea necesario tomar ciertas precauciones. La primera es el desconcierto, y a veces el escándalo que se causa en tantos fieles que leen estas doctrinas nuevas y contrarias al sentido natural de la Sagrada Escritura. Una prueba de ello, dice, se dio recientemente en las protestas contra el intento de Fogazzaro de conciliar la doctrina católica con la evolución, como se vio especialmente en *La Civiltà Cattolica* y en *La Scuola Cattolica*. Además:

[63] Ibíd., n.42.

«La segunda razón proviene de la necesidad de poner freno a una cierta y muy deplorable licencia de pensar y de enseñar que serpea entre algunos católicos, que se dicen científicos, en varias naciones, y especialmente en Francia, incluso en Congresos llamados católicos y en *Institutos* o Universidades para los católicos e incluso para los eclesiásticos. Ya recientemente hemos visto algunos de estos científicos, sin excluir algunos profesores y hasta rectores de Universidades católicas, no retraerse de reducir la Sagrada Escritura, en su parte histórica, que es la más amplia, y en las afirmaciones que puedan tener relación con las ciencias naturales, a una especie de tejido de errores» (51).

Las alusiones son claras al Institut Catholique de París y a los congresos científicos internacionales de los católicos, celebrados en París en 1888 y 1891 y en Bruselas en 1894, y sobre todo a la «cuestión bíblica», que en 1893 había alcanzado un punto álgido, precisamente alrededor del Institut Catholique de París. El rector de ese Instituto, monseñor Maurice d'Hulst, había publicado el 25 de enero de 1893 un artículo en *Le Correspondant* titulado «La cuestión bíblica», con el que intentaba poner freno a las críticas contra la enseñanza de las ciencias bíblicas en el Instituto, en especial por parte de Alfred Loisy [64]. La maniobra no tuvo demasiado éxito, y Loisy fue destituido de su cátedra el 15 de noviembre de 1893. Tres días más tarde, el 18 de noviembre, apareció la encíclica *Providentissimus Deus,* donde una de las tesis sostenidas por Maurice d'Hulst, la «inerrancia restringida», fue explícitamente rechazada [65], aunque los intentos de incluirle en el *Índice* no tuvieron éxito [66].

Por tanto, la preocupación de Tripepi no se limitaba únicamente al problema de la formación del cuerpo del primer hombre. También respondía al temor de que el mundo católico, preocupado por la ciencia moderna, ceda progresivamente en las verdades de

[64] Alfred Firmin Loisy (1857-1940) fue el principal exponente del modernismo bíblico en Francia.

[65] LEÓN XIII, *Providentissimus Deus,* o.c., n.45.

[66] Así lo refiere Maurice d'Hulst en una carta del 7-12-1893: «He sabido que el cardenal Mazzella ha hecho una auténtica escena delante del Papa para ponerme nominalmente en el Índice, y que el Santo Padre se ha negado enérgicamente, por lo que le estoy filial y afectuosamente reconocido» (citado por A. BAUDRILLARD, *Vie de Mgr. d'Hulst,* o.c. II, 172-173). Francesco Beretta ha identificado a la condesa Frignet como la destinataria de la misiva: F. BERETTA, *Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel,* o.c., 417, donde se recoge otra carta del rector del Insitut Catholique con un texto semejante al citado.

la fe. Por eso añade: «Hay católicos que estiman *demasiado* y temen *demasiado* a la llamada ciencia moderna, y a los que parece que por ella podrían casi vacilar nuestras creencias. Conceden demasiado a la palabra del hombre, y se esfuerzan demasiado en atraer a esta la palabra de Dios, quitándole, a veces, prácticamente todo su sentido» (52).

Ante esto, concluye Tripepi, es necesario tomar alguna medida contra el libro de Leroy. Los cardenales deberán decidir si se prohíbe el libro, o solamente se amonesta al autor por medio de sus superiores, y se le ordena que retire, en lo posible, los ejemplares que están a la venta, y que se retracte de las teorías censuradas. Esta segunda posibilidad tendría la ventaja de manifestar cierta consideración hacia las buenas intenciones y las dotes intelectuales y morales de Leroy, que no vería su libro explícitamente condenado, mientras otros libros semejantes, que no han sido denunciados, circulan con libertad (54).

16. La segunda Congregación Preparatoria del 17 de enero de 1895

El voto de Tripepi fue completado el 8 de diciembre de 1894. La Congregación Preparatoria siguiente fue fijada para el jueves 17 de enero de 1895. También en este caso la sede de la reunión fue la residencia del secretario Cicognani, en la Casa General de los dominicos, en Via San Sebastiano.

En esta ocasión la asistencia de consultores a la Congregación fue particularmente elevada: fueron un total de quince, incluyendo a Cicognani, secretario de la Congregación, y a Pierotti, maestro del Sagrado Palacio. También el número de libros controvertidos era mayor: se examinaron obras de seis autores, y en el caso de uno de ellos, Émile Zola, se trataba de discutir casi las obras completas, siguiendo la decisión tomada en la Congregación General precedente. El libro de Leroy ocupaba esta vez el cuarto lugar de la lista. Debían presentar su caso Ernesto Fontana y Luigi Tripepi, los dos consultores que se habían encargado de redactar los nuevos informes. Sin embargo, el primero no pudo estar presente, probablemente a causa de las ocupaciones en su diócesis. Su voto quizá fuera presentado por el secretario Cicognani, pues esta era una fórmula

habitual cuando el relator de un caso no podía participar en la Congregación.

Seis de los consultores presentes (Tripepi, Corrado, Arcangeli, Buonpensiere, Boccaso y Domenichelli) habían participado en la anterior Congregación Preparatoria y, por tanto, conocían ya el caso de primera mano, al igual que Cicognani y Pierotti. Uno de los consultores presentes la vez anterior faltó a esta nueva reunión: Guglielmo D'Ambrogi[67]. Los nuevos participantes fueron Giuseppe Pennachi, el dominico Pio Tommaso Masetti, el capuchino Giacinto da Belmonte, Alfonso Eschbach, Josyf Sembratowicz, el jesuita Francis Xaver Wernz, y Tito Cucchi.

Algunos datos pueden ser útiles para situar a estos consultores. Tito Cucchi pertenecía al clero secular, y era uno de los consultores recientes, nombrado al mismo tiempo que Buonpensiere y Domenichelli. Buonpensiere, que, como veremos, iba a desempeñar un papel destacado en el caso, era uno de los consultores más jóvenes, pues había nacido en 1853, y era rector del *Studium* de los dominicos en Santa María sopra Minerva (una de las sedes tradicionales del Santo Oficio, donde tuvo lugar la retractación pública de Galileo). Sembratowicz había sido arzobispo de Leópolis (Lviv), en Ucrania, de rito griego-ruteno, y ocupaba desde 1882 la sede titular de Teodosiópolis; era también consultor de *Propaganda Fide* para asuntos del rito oriental, y de otras Congregaciones. Su presencia en las Congregaciones no era muy regular: entre 1894 y 1899 participó tres veces, sobre un total de trece reuniones. El dominico Tommaso Masetti asistió a esta Congregación como relator de uno de los libros acusados, un libelo antijesuítico, pero no tomó parte en las siguientes, al menos en el periodo que estamos considerando, aunque seguía figurando como consultor de la Congregación. Eschbach, entonces rector del seminario francés, había sido propuesto por Vannutelli como posible sustituto de Fontana en el encargo de redactar el segundo voto sobre Leroy. Otro consultor poco habitual en las Congregaciones de esa época fue Da Belmonte, mientras que Pennacchi y Wernz participaban con bastante regularidad.

67 Guglielmo D'Ambrogi (1833-1895) fue nombrado obispo de Tívoli dos meses más tarde, en marzo de 1895, pero falleció pocos meses después.

Como de costumbre, lo que se recogió por escrito fue el resultado de la discusión sobre el libro de Leroy. El secretario Cicognani escribió: «Acerca del número IV, todos juzgaron: la doctrina, tal como se halla en el libro debe ser proscrita; y se invite al autor, a través del Maestro General [de los dominicos], a retractarla públicamente como de propia iniciativa»[68].

Al no estar presente Fontana, fue probablemente Tripepi quien centralizó la discusión. Pero, al parecer, el debate fue más allá. El archivo de la Congregación del Índice conserva en este caso otro documento que nos aporta datos de la reunión. Se trata de un memorándum preparado por el secretario Cicognani para el cardenal prefecto, Serafino Vannutelli, informándole con más detalle sobre el debate. Es un folio manuscrito con la caligrafía y el estilo propios de Cicognani, quien, como ya se indicó, solía usar en sus apuntes personales solamente la mitad derecha del folio, reservando la parte izquierda para notas[69].

El texto del memorándum es breve pero interesante, y vale la pena reproducirlo íntegramente:

> «La discusión sobre la obra del P. Leroy en la Congregación Preparatoria fue poderosa. Se calibraron las razones en pro y en contra por los Consultores con mucha cordura: se hubiera querido concluir con un *moneatur* [amonestación] al autor, pero se llegó a esta resolución viendo insostenible la doctrina del libro, o mejor del evolucionismo, que tiene en contra la ciencia y la fe. El evolucionismo es condenado por la verdadera ciencia *ontológica* y *empírica*. En la ontología se demuestra que la esencia de cualquier objeto es un *tipo* inmutable, o sea *incapaz de cualquier evolución ya sea hacia el más o hacia el menos*. En la ciencia empírica también se encuentra el *hibridismo* que mantiene distintas las especies de los vivientes. Por consiguiente, el sis-

[68] ACDF, Index, Diari, XXII, f.9r. El maestro general de los dominicos era entonces Andreas Frühwirth (1845-1933).

[69] Barry Brundell se refiere a este memorándum como si hubiera sido escrito por el prefecto Vannutelli: B. BRUNDELL, «Catholic Church politics and evolution theory», a.c., 88. La posible duda se despeja con solo leer el título que lo encabeza: «Pro-memoria para el eminentísimo cardenal prefecto» *(Pro-memoria per l'Emo. Card. Prefetto)*. El escrito tiene, además, la caligrafía inconfundible de Cicognani. La confusión puede estar causada por otro error del archivo mismo, porque en el índice del volumen en que se encuentra ese documento está escrito, equivocadamente: «Pro-memoria del eminentísimo cardenal prefecto» *(Pro-memoria dell'Emo. Card. Prefetto)*. Cf. ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, índice del volumen.

tema evolucionista es temerario y anticristiano, particularmente aplicado al cuerpo del hombre: ya que los Padres y la Sagrada Escritura tienen un lenguaje sobre la formación del cuerpo del hombre que prueba que ha sido inmediatamente formado por Dios»[70].

No sabemos con certeza cuál fue la razón de este memorándum. El prefecto del Índice, como los demás cardenales, iba a recibir la información del resultado de la Congregación Preparatoria por el camino habitual: la «hoja informativa» anexa a la convocatoria de la Congregación General. Así sucedió, de hecho. La Congregación General fue anunciada esta vez para el viernes 25 de enero, a las nueve y media de la mañana en el Palacio Apostólico Vaticano, y la convocatoria estaba acompañada por los resultados de la Congregación Preparatoria celebrada ocho días antes. La conclusión sobre el caso de Leroy se recogió con las mismas palabras que había usado Cicognani en el Diario de la Congregación[71]. Pero en esta ocasión, quizá debido a la complejidad que estaba adquiriendo el caso, Cicognani consideró necesario proporcionar al cardenal prefecto una información suplementaria, o quizá, tras haberle comunicado verbalmente lo ocurrido, fue el mismo cardenal quien solicitó un breve resumen escrito. En cualquier caso, esta información suplementaria parece indicar que en la reunión de los consultores se produjo algún nuevo evento que no quedaba claramente recogido en los conductos habituales.

¿Cuáles pudieron ser esos eventos especiales? El memorándum de Cicognani para el cardenal prefecto nos indica que se produjo una discusión «poderosa». Aunque de modo conjetural, podemos imaginar quiénes fueron los protagonistas. Es posible que Domenichelli, autor del primer voto, que era positivo para Leroy, insistiera en que no había en el libro nada contra la fe. Domenichelli tenía en su favor el nuevo informe de Fontana, donde se decía lo mismo. Y al examinar el voto de Tripepi se podía advertir que este, tras afirmar que la doctrina de Leroy era inaceptable, acababa siempre por reconocer que nada se había definido contra tal doctrina, y que algunos autorizados personajes, como el dominico cardenal González, se negaban a condenarla, aunque la considerasen errónea.

[70] ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.127.
[71] Ibíd., f.119.

Quizás Cicognani mantuvo también esta posición, al menos inicialmente, como lo indica el memorándum que escribió algunos meses antes con ocasión del primer examen, donde manifestaba una actitud favorable a Leroy. Es cierto que su posición, como secretario de la Congregación, era más bien administrativa, viéndose obligado a recoger con fidelidad los resultados de las discusiones, como muestra el segundo memorándum, que presenta un veredicto contrario a Leroy. Pero Cicognani había sido también consultor del Índice hasta que fue nombrado secretario, y su cargo no era puramente administrativo.

Por otra parte, el dictamen de Tripepi, consultor veterano, era muy contrario a Leroy. Seguramente en la reunión mantuvo sus opiniones, que, como hemos visto, dejaban poco o ningún espacio a la hipótesis de la evolución. Pero su propuesta final era, en cierto modo, menos dura de la que acordó finalmente la Congregación Particular. En efecto, Tripepi había presentado dos posibilidades: prohibir el libro o amonestar al autor, invitándole a retractarse; pero era partidario de la segunda, más benigna, por consideración al autor y a su Orden. En cambio, la decisión final de los consultores afirmaba que «la doctrina, tal como está en el libro, debe ser proscrita», y que el autor debía ser invitado a retractarse.

17. Un nuevo voto: Buonpensiere entra en escena

La clave para comprender el progresivo endurecimiento de las propuestas de los consultores se halla en otro documento contenido en el archivo del Índice. Se trata de otro informe sobre el libro de Leroy (ya es el cuarto), firmado por el dominico Enrico Buonpensiere. Lo sorprendente es que el voto fue escrito después de la Congregación Preparatoria, pues está firmado el 21 de enero de 1895. No era, claramente, uno de los votos oficiales de la Congregación, pues estos siempre se imprimían a fin de distribuirlos entre los consultores y los cardenales. Es un breve informe manuscrito, de ocho páginas[72].

[72] Ibíd., f.117-118. El f.117 contiene solo el título del informe (el verso está en blanco). La siguiente página fue erróneamente numerada 118, como si fuera un nuevo documento.

¿Por qué escribió Buonpensiere ese voto?, ¿qué uso se hizo de él? La explicación se halla en las palabras iniciales, donde Buonpensiere escribe: «Reverendo Padre, le pongo por escrito todo lo que dije de palabra acerca de la obra del Rev. P. Leroy en la Congregación que se tuvo bajo la presidencia de Vuestra Paternidad Reverendísima la mañana del 18 [*sic*] del mes corriente»[73]. De aquí se deduce que Buonpensiere fue uno de los consultores más activos en la discusión. Como se verá por el contenido del informe, su posición fue completamente opuesta a Leroy. Presentó nuevos argumentos que, por lo que parece, resultaron ser decisivos para llegar al acuerdo final entre los consultores.

En primer lugar, Buonpensiere argumenta que el evolucionismo es, sin duda alguna, una teoría completamente falsa desde el punto de vista científico, ya que contradice a la ciencia «ontológica y empírica»:

> «El evolucionismo, como todos los filósofos católicos enseñan, es condenado resueltamente por la ciencia *ontológica* y *empírica*. En la *ontológica,* en efecto, se demuestra que la *esencia* de cualquier objeto es un *tipo inmutable,* esto es, *incapaz de cualquier evolución, ya sea hacia el más como hacia el menos.* En la ciencia empírica también se halla la ley inexorable de la *hibridación* que mantiene distintas las especies de los vivientes; de modo que del apareamiento de dos vivientes pertenecientes a *especies diversas* no se obtiene ningún fruto, o bien ese fruto resulta del todo *infecundo*»[74].

Estas son precisamente las palabras que Cicognani usa en el memorándum para el cardenal prefecto, lo cual muestra la importancia que adquirió, a sus ojos, la opinión expresada por Buonpensiere en la Congregación, y hace pensar que Cicognani pidió a Buonpensiere que pusiera sus argumentos por escrito.

18. Hibridación

Para Buonpensiere la ley de la hibridación es definitiva. Muestra, desde el punto de vista empírico, que las especies son, como

[73] Ibíd., 3. En realidad la Congregación Preparatoria había tenido lugar el jueves 17.
[74] Ibíd. (las cursivas son del texto original).

afirma la metafísica, inmutables. Por tanto, ¿cómo podría haber evolución? Si las especies surgen por evolución, ¿por qué faltan las especies intermedias, los anillos que unen dos especies que se suceden inmediatamente? Por consiguiente, prosigue Buonpensiere: «el evolucionismo, teniendo en contra toda la ciencia filosófica, no puede ser llamado ni siquiera *hipótesis:* es un simple *desideratum* del materialismo más o menos platónico»[75].

Buonpensiere parece suponer que la evolución se produciría por un mecanismo similar a la hibridación, que daría lugar a la existencia simultánea de diversos estadios en las especies. Y si del apareamiento de dos especies no hay descendencia, o esta es infecunda, ¿cómo podría darse la evolución de las especies?

Los consultores contrarios a la teoría de la evolución argumentaban generalmente a partir de la Escritura y de la Tradición, concentrándose en unas pocas cuestiones particulares, como el origen del primer hombre, y si el cuerpo de Adán tuvo que ser creado directa e inmediatamente por Dios, al mismo tiempo que su alma, o si la preparación del cuerpo para recibir el alma pudo ocurrir a través de un proceso natural como la evolución. El único argumento científico presentado por los antidarwinistas fue prácticamente la hibridación. Normalmente ahí confluían dos fenómenos: la esterilidad de los apareamientos cruzados (cuando el cruce de dos especies no da lugar a descendencia) y la esterilidad de los híbridos (cuando la descendencia de tal cruce es estéril). Se pensaba que el aislamiento reproductivo, en ambos casos, era una prueba de la existencia de especies y de su estabilidad, esto es, del fijismo.

En *El origen de las especies,* Darwin observa que la opinión común entre los naturalistas es que «las especies han recibido la cualidad de la esterilidad al cruzarse, de tal modo que se evite la confusión de todas las formas orgánicas». Por otro lado, a juzgar por la experiencia de la botánica, la esterilidad resultante se da en grados diversos, de tal modo que «para todos los fines prácticos es difícil decir dónde la fertilidad termina y la esterilidad comienza». Los híbridos animales parecen ser más estériles que los de las plantas, y algunas variedades híbridas son más fértiles que sus progeni-

[75] Ibíd., 4 (las cursivas son del texto original).

tores[76]. Thomas H. Huxley había sostenido que la selección natural no podría establecerse como *causa verdadera* del origen de las especies hasta que la selección artificial no fuera capaz de producir «especies psicológicas», esto es, variedades de una especie cuyo cruce resulten estériles[77]. Darwin tomó en serio a Huxley, y realizó una serie de experimentos en plantas dimórficas y trimórficas (las que poseen flores de dos o tres tipos morfológicos distintos). Halló que tales flores pueden ser fecundadas por el polen de un tipo diverso y sugirió a Huxley que, seguramente, no pensaba que dos o tres especies distintas crecieran en la misma planta.

Darwin había observado también que no hay reglas fijas ni seguras por lo que se refiere a la esterilidad recíproca: los descendientes híbridos son estériles en algunas plantas, vigorosos en otras: «Trazando un panorama general de los hechos ahora conocidos acerca de la infertilidad de los cruces y de los híbridos, se observa una gradación completamente insensible desde la esterilidad absoluta hasta una fertilidad alta o máxima»[78]. Esta observación ha sido ampliamente documentada desde la época de Darwin. Por ejemplo, durante las glaciaciones las masas de hielo dividieron numerosas especies europeas en dos poblaciones geográficamente aisladas. Cuando los glaciares retrocedieron y esas poblaciones entraron nuevamente en contacto, algunas parejas no pudieron cruzarse, y fueron consideradas como especies diversas, mientras que otras se fundieron fácilmente. Y en algunos casos la interesterilidad fue solo parcial[79].

La hibridación, tal como la entendían los ganaderos del siglo XIX, se refería al cruce de individuos que difieren uno del otro en términos taxonómicos, según los criterios de entonces. Los agricultores obtenían de hecho híbridos a partir de distintas especies. El pro-

[76] C. DARWIN, *On the Origin of Species: A Facsimile of the First Edition,* o.c., 245, 248, 252. La discusión darwiniana más extensa acerca de la esterilidad de los híbridos se halla en *The Variation of Plants and Animals under Domestication,* o.c. II, capítulos 15-19.

[77] Th. H. HUXLEY, «Notes on the Causes of Cross and Hybrid Sterility», en C. DARWIN, *The Correspondence of Charles Darwin,* o.c. X, 700-711. La idea de que las nuevas especies surgen por hibridación es muy antigua. Linneo así lo pensó, y también Cisalpino.

[78] *Darwin's «Big Species Book»* (1856), citado por J. HARVEY, «Fertility or Sterility? Darwin, Naudin and the Problem of Experimental Hybridity», a.c., 57-62; el texto citado se halla en la 58.

[79] D. HULL, *Science as a Process…,* o.c., 103.

blema se presenta cuando se asume demasiado rápidamente que lo que vale para ciertos individuos también puede ser aplicado a poblaciones enteras. Cuando se habla de hibridación en las poblaciones naturales, el punto de referencia es habitualmente el cruzamiento de especies estrechamente relacionadas, que comparten un mismo hábitat pero se hallan aisladas reproductivamente (especies «simpátricas o *sibling*). Pero este sentido, claramente, no es lo que se entendía cuando el término se usaba en las polémicas de los años noventa del siglo XIX, cuando el concepto de especie era tipológico y no poblacional. Más aún, aunque el aislamiento reproductivo, en especial entre especies animales, es un hecho, y los biólogos todavía definen con frecuencia una especie como una población delimitada en este aspecto, esto no significa que los contornos genéticos de tal población estén fijados. El cambio en las especies evolutivas requiere solamente una limitada plasticidad genética dentro del grupo reproductivo para ser capaces de adaptarse a un nuevo nicho. Es la dinámica de las poblaciones la que da lugar a nuevas especies.

Darwin, que al inicio pensó que debía darse una finalidad adaptativa en la esterilidad (que sería útil para que pudieran surgir nuevas especies emergentes), se retiró hacia una posición en la que sostenía que la esterilidad recíproca no se veía afectada por la selección natural, y era resultado de causas incidentales. Aunque había una cierta reflexión en algunas de las explicaciones habituales de la esterilidad de los híbridos en la apologética católica, la fuente más directa era Armand de Quatrefages, un biólogo francés, corresponsal de Darwin, que sostenía que era un modo de prevenir la confusión y el caos en el mundo natural. «La infertilidad entre las especies —escribió en *Darwin y sus precursores franceses*— tiene, en el mundo orgánico, un papel casi análogo al de la gravedad en el mundo sideral. Preserva la distancia zoológica y botánica entre las especies, así como la atracción mantiene la distancia física entre las estrellas»[80]. John Zahm argumenta que las excepciones a la esterilidad de los híbridos, halladas por los experimentos de Darwin, muestran que la exagerada insistencia en la esterilidad de los híbridos lleva a absurdos como el de afirmar que las flores de las especies dimórfi-

[80] Citado por J. A. ZAHM, *Evolution and Dogma*, o.c., 184.

cas serían especies independientes. Para Zahm, la esterilidad de los híbridos es simplemente un epifenómeno de la extrema sensibilidad del sistema reproductivo de muchos organismos, que se hallan ajustados con tanta precisión que puede fallar por muchas razones distintas. Zahm rechaza la «inmutabilidad indefinida» de las especies tal como la proponía Quatrefages y su escuela, pues tal explicación asume demasiadas cosas. Los muchos casos en los que los científicos son incapaces de determinar si ciertos grupos son variedades de una especie, especies de un género, etc., lleva a reconocer que los argumentos a favor del fijismo en la naturaleza han sido sobrestimados[81].

19. Conclusiones de Buonpensiere

Una vez establecida la total falsedad del evolucionismo, según la «ciencia», Buonpensiere llega a una consecuencia lógica:

> «Por consiguiente, es temeraria y anticristiana la osadía de quien pretenda compaginar el evolucionismo con la Doctrina Revelada: tal como lo hace el Rev. P. Leroy en la obra citada, donde defiende que no es contrario, sino más bien concorde con el Génesis, los SS. Padres y los Concilios, afirmar que el cuerpo de Adán, en vez de haber sido formado inmediatamente por obra de Dios a partir de la tierra húmeda, haya sido una cierta materia organizada en una forma más o menos aproximada al tipo humano, mediante la ley de la evolución bajo el impulso de la Causa Primera»[82].

Además, según Buonpensiere, el intento de Leroy es también anticatólico, se opone a la doctrina establecida por la Iglesia, ya que, sobre la formación del cuerpo de Adán, la Escritura y los Padres usan un lenguaje que es totalmente contrario al de Leroy. Las páginas siguientes del informe contienen referencias a textos de doctores y Padres de la Iglesia: santo Tomás, san Alberto Magno, Pedro Lombardo y san Gregorio Magno, Beda, Clemente de Alejandría. Nos hallamos frente a textos muy similares a los que Tripepi y los demás

81 Ibíd., 188-91.
82 ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.117-118, 4.

consultores habían presentado: se afirma que Dios es el único creador, y por tanto el único autor del hombre, excluyendo cualquier causalidad creada. Tampoco los textos de la Escritura que menciona Buonpensiere son originales. Su principal argumento es muy parecido al de Tripepi: mientras que en la creación de los animales y de las plantas aparece cierta eficiencia de causas naturales que actúan junto con la acción de Dios, en cambio, la creación del hombre se atribuye a la eficiencia única, y por eso inmediata, de la Santísima Trinidad.

La conclusión del voto de Buonpensiere es completamente contraria a la obra de Leroy, y su propuesta, que con toda seguridad coincidiría con la que había defendido cuatro días antes en la Congregación Preparatoria, es la más dura de las que hemos visto hasta ahora:

> «Si, por tanto, el evolucionismo tiene en contra la Ciencia y la Fe, la osadía del P. Leroy ha sido *verdaderamente temeraria,* tanto por defender tales absurdos, como por pretender que se crea que no se opone a la Revelación. Por tanto mi voto sería: *la obra de Leroy debe ser condenada, o, si se quiere actuar con más benignidad, suprimida; y mientras tanto se amoneste al autor.* Para mí sería mejor que esta obra sea puesta en el Índice de libros prohibidos, según el rigor de la justicia»[83].

Todo parece indicar que este informe desempeñó un papel importante en las decisiones finales. Como se ha visto, en su memorándum para el cardenal Vannutelli, Cicognani usó ideas de Buonpensiere, e incluso sus palabras exactas. Esto indica que, al menos Cicognani, secretario de la Congregación, identificaba el resultado de la Congregación Preparatoria con los argumentos de Buonpensiere.

Antes de seguir adelante, comentaremos la interpretación que de estos hechos ha propuesto Barry Brundell. Al referirse al memorándum de Cicognani (que, como hemos señalado, considera escrito por Vannutelli), Brundell se detiene en una de las primeras expresiones (que el evolucionismo es condenado por la «ciencia ontológi-

[83] Ibíd., 8. Buonpensiere redacta en latín la sentencia que propone: *Leroy Opus aut proscribendum, vel si mitius supprimendum, et interium Auctor moneatur* (cursivo en el original).

ca y empírica»), y ve en esta expresión una prueba del influjo que sobre las decisiones de la Congregación del Índice tenían los jesuitas de *La Civiltà Cattolica:*

> «La primera evidencia de la participación del grupo de la *CC [Civiltà Cattolica]* en este proceso se halla en las mismas palabras del memorándum del cardenal prefecto, y concretamente en el hecho de que reflejan una serie de artículos escritos en la *CC* por el jesuita P. Francisco Salis Seewis, y que el jesuita P. Brandi [...] citó como referencias primarias de la "demostración de la incoherencia de la teoría de la evolución con las enseñanzas tradicionales católicas" hecha por la *CC*. Durante varias décadas la *CC* había argumentado que la doctrina de la evolución es "contraria a la ciencia y a la fe", tanto que esto era casi un lugar común en sus escritos, pero solo Salis Seewis había usado la terminología "ontológica y empírica" en la discusión de la teoría de la evolución: no se encuentran esos términos en otros escritos católicos sobre este tema. El hecho de que esos precisos términos se hallen en el memorándum del cardenal es una clara indicación de su origen en la *CC* y de la influencia del grupo de la *CC* en los resultados de la investigación sobre Leroy»[84].

Brundell parece desconocer el voto de Buonpensiere que acabamos de considerar, ya que las expresiones del memorándum de Cicognani están tomadas de ese informe, y por tanto tienen su origen en los argumentos usados por Buonpensiere en la Congregación Particular, puestos por escrito después en el voto del 21 de enero. Además, los artículos de Salis Seewis que menciona son posteriores, pues aparecieron en *La Civiltà Cattolica* en 1897. No es fácil, por otra parte, saber por qué afirma que solo Salis Seewis había usado la terminología «ontológica y empírica» en la discusión de la teoría de la evolución, porque esas palabras no se encuentran en los artículos que Brundell cita.

20. La segunda Congregación General del 25 de enero de 1895

La Congregación General se reunió ocho días después de la Preparatoria, el viernes 25 de enero del 1895. Estuvo bastante con-

[84] B. BRUNDELL, «Catholic Church politics and evolution theory», a.c., 88.

currida, sobre todo en comparación con la precedente, pues asistieron diez miembros. Los cinco cardenales que habían estado presentes en la anterior Congregación General, en la que el libro de Leroy había sido discutido por primera vez, también asistieron en esta ocasión: Vannutelli (prefecto), Mazella, Parocchi, Verga y Granniello. Otros tres cardenales participaban por vez primera en la Congregación General, pues habían sido nombrados miembros del Índice pocas semanas antes, el 14 de diciembre de 1894. Se trataba de Steinhuber, Galimberti y Segna.

El jesuita Andreas Steinhuber (1825-1907) fue creado cardenal *in pectore* el 16 de enero de 1893, y su nombramiento fue hecho público solo el 18 de mayo de 1894. Steinhuber había entrado en la Compañía de Jesús en 1854, poco después de su ordenación sacerdotal. Había sido profesor de Filosofía y Teología en Innsbruck, rector del Colegio Germánico-Húngaro de Roma, y consultor de algunas Congregaciones romanas, entre las que se contaba el Santo Oficio. Más adelante llegó a ser prefecto del Índice.

Luigi Galimberti (1836-1896) era romano, y había sido nuncio en Austria desde 1887. El 16 de enero de 1893 fue creado cardenal, y el 25 de junio de 1894 fue nombrado archivista de la Sede Apostólica.

Francesco Segna (1836-1911), tras haber sido profesor de Teología Dogmática en Sant'Apollinare en Roma, había ocupado diversos cargos en las congregaciones romanas y en la nunciatura de España. Fue creado cardenal en el consistorio del 15 de mayo de 1894. Desde el 20 de junio de 1893 ocupaba el puesto de asesor del Santo Oficio, cargo de gran importancia, pues lo convertía en el principal colaborador del cardenal secretario del Santo Oficio. Esto hacía de Segna una de las principales autoridades en lo que se refería a cuestiones doctrinales dentro de la Curia romana. Más adelante, en 1908, llegó a ser prefecto de la Congregación del Índice.

Por tanto, de los diez cardenales que participaron en esta reunión, cuatro fueron sucesivamente prefectos de la Congregación del Índice: Mazzella lo había sido desde 1889 hasta 1893; Vanutelli, desde 1893 hasta 1896; Steinhuber, desde 1896 hasta 1907; y Segna desde 1908 hasta 1911.

Otros dos cardenales participaron en esta sesión: el jesuita Paul Melchers (1813-1895) y el capuchino Ignacio Persico (1823-1895).

El primero era el más anciano de los cardenales presentes, pues acababa de cumplir 92 años. Había sido arzobispo de Colonia durante casi veinte años, más de la mitad de los cuales habían transcurrido en el exilio, después de pasar incluso algunos meses en prisión debido a su oposición a la *Kulturkampf.* En 1885 el Papa aceptó su dimisión como arzobispo de Colonia, pero lo llamó a Roma y lo creó cardenal. Con casi 90 años entró en la Compañía de Jesús. Ignacio Persico había sido obispo en la India y en los Estados Unidos, y delegado apostólico en Canadá e Irlanda. Era cardenal desde el 16 de enero de 1893, y prefecto de la Sagrada Congregación de Indulgencias y Reliquias.

La discusión sobre el libro de Leroy ocupaba el cuarto puesto en la agenda de la reunión. Como en los otros casos, conocemos el resultado de la Congregación a través de las anotaciones del secretario Cicognani en el Diario y de su memorándum personal para la audiencia con el Papa que seguía siempre a la Congregación. La anotación del Diario es, como de costumbre, muy sintética. Cicognani escribe:

> «Acerca del 4.º, nueve dijeron que ha de ser *Proscrito,* pero el decreto no ha de ser publicado. Se comunique solamente al Reverendísimo Padre General de la Orden que, en nombre de la Sagrada Congregación, indique al autor la retractación pública; pues la doctrina que él propugna en el libro, según los jueces de las Congregaciones Romanas no puede ser enseñada ni sostenida; y que haga retirar los ejemplares del modo mejor que pueda. Uno dijo: "No ha de ser condenado, sino solo amonestado a través del Padre General"» [85].

Esta breve anotación indica que en la Congregación General no se logró una completa unanimidad en la decisión. La resolución final de la mayoría de los cardenales refleja un endurecimiento respecto a lo que hemos visto en la segunda serie de informes: se dice que la doctrina del libro «no puede ser enseñada ni sostenida». Pero refleja también una indecisión: el decreto no ha de ser publicado. En la doctrina propugnada por Leroy los cardenales ven un peligro, pero deciden no prohibir el libro.

[85] ACDF, Index, Diari, vol. XXII, f.9r.

Se decidió actuar simplemente sobre el autor del libro, para que fuera este quien, como de propia iniciativa, retractara sus opiniones. La fórmula empleada sugiere además que tal retractación le debería ser solicitada basándose en la autoridad de los jueces de las congregaciones romanas, lo cual parece indicar la voluntad de no involucrar al Papa (aunque se contara con su aprobación). No está claro por qué se habla de «Congregaciones Romanas» en plural, siendo así que todo el proceso y la decisión correspondían únicamente a la Congregación del Índice.

El punto más significativo es, sin embargo, la opinión discordante de uno de los cardenales presentes que hasta el último momento sostuvo que, aunque fuera oportuno amonestar al autor a causa de la peligrosidad de la doctrina que defendía, no había razones para imponer una condena o prohibición de ningún tipo. ¿Quién fue el cardenal que sostuvo esta opinión, en contra de la mayoría? Gracias al memorándum que Cicognani preparó para la audiencia con el Papa, lo sabemos con seguridad. Esta vez lo redactó después de la Congregación General, ocupa tres páginas, y está encabezado con las palabras: «Audiencia del 26 de enero de 1895. Hoja informativa de la Congregación General del 25 de enero de 1895»[86]. En la segunda página Cicognani escribe el resultado de la Congregación General casi con las mismas palabras con que lo había recogido en el Diario. Pero al anotar la opinión discorde, Cicognani escribió al margen el nombre del cardenal que discrepó de la mayoría: «Em. Segna».

Este dato es importante debido al puesto de asesor del Santo Oficio que ocupaba el cardenal Segna. El Santo Oficio era la Congregación que tenía como misión velar por la doctrina católica, y tenía autoridad para decidir si una doctrina podía ser aceptada o debía ser rechazada, y en qué medida. La misión de la Congregación del Índice era simplemente examinar, y en su caso prohibir, aquellos libros que sostuvieran doctrinas ya prohibidas o que se consideraban peligrosas. Su punto de referencia era, además de las definiciones del magisterio solemne de los Papas y de los concilios, y del magisterio ordinario, lo que el Santo Oficio juzgaba o decre-

[86] ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.131.

taba acerca de doctrinas erróneas, falsas o peligrosas. El hecho de que el asesor del Santo Oficio juzgara que el libro de Leroy no debía ser condenado es muy significativo.

Disponemos de más indicaciones acerca de la marcha de las deliberaciones en otro de los documentos del archivo. Entre el material correspondiente a esta segunda Congregación General se halla una copia del voto que Domenichelli escribió para la primera Congregación [87]. Esta copia fue usada por el prefecto, cardenal Vannutelli, durante la reunión del 25 de enero, y tiene algunas anotaciones manuscritas hechas por el secretario Cicognani y por el mismo Vannutelli. Al entregar la copia a Vannutelli, probablemente unos días antes de la segunda Congregación, Cicognani añadió en la última página cuál había sido la decisión de la anterior Congregación General. El prefecto escribió otras dos anotaciones en la primera página, quizás al estudiar el material, o incluso durante la discusión misma en la Congregación General. En el margen derecho anotó, en cuatro cortas líneas: «Caverni | 1878 | pag. 27 | Tripepi». Es una referencia al informe de Tripepi, que en la página 27 menciona la prohibición del libro de Raffaello Caverni *Acerca de los nuevos estudios de la filosofía.* El nombre de Caverni aparece escrito con grandes trazos, como si en un momento determinado, tal vez cuando Tripepi presentó su voto, o durante la discusión, Vannutelli se hubiera dado cuenta repentinamente de que ya existía un libro que había sido prohibido a causa del evolucionismo.

La segunda anotación de Vannutelli fue escrita quizás al término de la Congregación General, pues recoge lo que debería ser la decisión final. Pero también puede indicar algunas de las indecisiones y cambios de opinión que se dieron durante las discusiones. En el margen izquierdo de la primera página, Vannutelli escribe (de lado): «Condenar — tener escrito el Decreto —no publicar— decirle al [Maestro] General mande retractación publica (ya que prohibido) | retire las copias y [ilegible]» [88].

Estas palabras podrían ser el primer borrador de la decisión final de la Congregación, escrito por Vannutelli durante la misma reunión. De ahí que la decisión parezca modificarse. Cuando en un

[87] Ibíd., f.128.
[88] Ibíd.

primer momento apuntó: «tener escrito el Decreto», quizá dominaba la opinión de publicar la condena del libro, según lo que Buonpensiere proponía. Vannutelli habría anotado «tenerlo escrito», pues era habitual, en el caso de autores católicos, no publicar el decreto inmediatamente, sino pedir antes al autor que aceptara la prohibición, en cuyo caso en el decreto se añadía: «se sometió laudablemente». Al continuar la discusión, debido quizás a la intervención del cardenal Segna, se decidió no publicar el decreto, por lo que Vannutelli escribió entre líneas: «no publicar».

El veredicto final de la Congregación fue una especie de compromiso. El libro fue condenado, pero la condena no se hizo pública. El decreto de condena del libro no se publicó, esto es, no hubo tal «decreto». Se dejó a Leroy la tarea de rectificar sus opiniones mediante una retractación pública y haciendo lo posible para retirar los ejemplares de su libro que aún estaban en venta. De este modo, sin que hubiera una condena oficial, se hacía saber que la obra de Leroy era juzgada negativamente por la autoridad competente.

Como vamos a ver, el texto de la retractación de Leroy no mencionaba a la Congregación del Índice ni a la Santa Sede; no especificaba cuál era la «autoridad competente» de Roma que había juzgado negativamente la obra: por tanto, se podía pensar que era la autoridad de su Orden, los dominicos. En cambio, mencionaba la causa de la retractación: decía que su tesis «ha sido juzgada insostenible, sobre todo por lo que se refiere al cuerpo del hombre, por ser incompatible tanto con los textos de la Escritura Santa como con los principios de una sana filosofía». Si se hubiera publicado el decreto de la Congregación del Índice, no se hubieran indicado los motivos; en ese sentido, la carta de retractación era más explícita y tenía un sentido más fuerte que la publicación del decreto.

Al día siguiente de la Congregación General, el 26 de enero de 1895, el secretario Cicognani fue recibido en audiencia por el papa León XIII. En el Diario de la Congregación Cicognani escribió que el Papa «se dignó confirmar las resoluciones de los Eminentísimos Padres, y aprobó y mandó publicar el Decreto» [89]. Tal como habían

[89] ACDF, Index, Diari, vol. XXII, f.9v.

decidido los cardenales, el decreto, que fue publicado dos días más tarde, no incluía la obra de Leroy[90].

21. La retractación de Leroy

Lo que había decidido la Congregación y confirmado el Papa, debía ser comunicado al maestro general de los dominicos, Andreas Frühwirth. El secretario Cicognani no tardó en hacerlo. El miércoles 30 de enero anotó en el Diario que había comunicado por carta la resolución de los Eminentísimos Padres, del día 25 de ese mes, al reverendísimo Padre Maestro General de la Orden de Predicadores[91].

Quizás porque deseaba comunicar personalmente la mala noticia, o pensando que sería conveniente un contacto directo entre Leroy y las autoridades del Índice, Frühwirth le pidió que fuese a Roma. El mismo Leroy lo recordaba por carta dos años después[92]. Una vez que conoció la noticia, y «un poco aturdido por el golpe», Leroy decidió retractarse inmediatamente, y escribió una carta abierta al diario francés *Le Monde*. La carta, fechada en Roma el 26 de febrero de 1895, fue publicada en *Le Monde* poco después, el lunes 4 de marzo de 1895:

> «Roma, 26 de febrero [de 1895]
>
> Señor Director,
>
> Cuando el darwinismo empezó a hacer ruido, me propuse como un deber estudiar esa doctrina de la cual nuestros enemigos esperaban poder sacar mucho partido en contra de las enseñanzas de la fe. Al estudiarlo con atención, me pareció que no todo lo que contenía era reprensible. Incluso por el interés de la religión y para combatir mejor el error, creí que lo que se debía hacer era separar la cizaña del buen grano, a fin de hacer servir en defensa de la verdad revelada lo que podía haber de plausible en el sistema de la evolución.
>
> Al desarrollo y a la defensa de esta teoría he consagrado diversos escritos y sobre todo un libro titulado *La evolución restringida a las especies orgánicas,* publicado en París en 1891 por la editorial Delhomme y Bréguet.

[90] ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.132 y 133.

[91] ACDF, Index, Diari, vol. XXII, f.10r.

[92] En carta de Leroy al cardenal Steinhuber (2-2-1897): ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.53.

Ahora he sabido que mi tesis, examinada aquí, en Roma, por la autoridad competente, ha sido juzgada insostenible, sobre todo por lo que se refiere al cuerpo del hombre, por ser incompatible tanto con los textos de la Escritura Santa como con los principios de una sana filosofía.

Hijo dócil de la Iglesia, y resuelto ante todo a vivir y a morir en la fe de la santa Iglesia romana, y además obedeciendo en esto a órdenes superiores, declaro que desautorizo, retracto y repruebo todo lo que he dicho, escrito y publicado a favor de esta teoría.

Además declaro que quiero retirar de la circulación, en la medida en que esté en mi mano, lo que pueda quedar de la edición de mi libro sobre *La evolución restringida,* y también prohibir la venta.

Con la esperanza de que querrá usted publicar este acto de retractación en su excelente periódico, le ruego, señor director, que acepte la expresión de todos mis religiosos respetos.

Fray M.-D. Leroy, O.P. [Orden de Predicadores, o dominicos]»[93].

Aunque Leroy no lo decía expresamente, el tono y el contenido de su carta invitaban a pensar en una intervención de la Santa Sede. Da la impresión de una carta casi escrita al dictado, para asegurar que se dice con precisión todo lo que hay que decir: el título y datos exactos del libro, el examen por parte de la autoridad competente, los motivos de la reprobación del libro, las buenas disposiciones del autor y los motivos que le llevaron a escribir el libro, la retractación completa de todo lo que tenga que ver con el tema. Parecía que las autoridades del Vaticano habían preferido no involucrarse directamente con un documento oficial, y habían utilizado, en cambio, la retractación de Leroy para hacer saber que veían con malos ojos el intento de explicar el origen del cuerpo humano mediante la teoría evolucionista.

Esta carta fue lo único que se supo sobre el caso de Leroy hasta 1998. Todo lo demás quedó archivado en la Congregación del Índice y solo lo conocieron quienes participaron en los actos de la Congregación. Uno de estos documentos contiene un recorte del periódico en el que se encuentra la carta de retractación de Leroy. Cicognani escribió en la hoja en que se pegó el recorte: «Retractación del P. Leroy. Decretada por sus Eminencias los cardenales en

[93] Se encuentra una copia de la carta, tal como fue publicada en *Le Monde,* en el Archivo de la Congregación del Índice: ACFD, Index, Protocolli, 1894-1896, f.134.

la Congregación del Índice del 25 de enero de 1895», y añadió los datos del periódico [94]. El 21 de marzo, Cicognani anotó la retractación en el Diario: «El P. Leroy se retractó en el periódico *Le Monde,* del día 4 de Marzo, de la doctrina expuesta en su libro *L'évolution;* y laudablemente se sometió al Decreto, y reprobó el libro» [95].

Algún tiempo después, Cicognani comunicó al Papa que Leroy había efectuado la retractación. No conocemos la fecha exacta, pues el único documento en que quedó registrado fue un memorándum de Cicognani, que en este caso no llevaba fecha. Allí escribió: «Audiencia con Su Santidad. | 1.º Sumisión del P. Leroy, Fiolchini y Angelini» [96]. La audiencia debió de tener lugar en abril, pues en otro de los puntos se hace referencia a una petición que había sido hecha el 29 de marzo.

22. Las dudas de Leroy

La carta de retractación está clara. Leroy fue informado de lo que pensaban las autoridades y obedeció. Era un buen religioso; no era, ni quería ser, un rebelde. Consta, además, que le trataron como a persona de confianza, porque le dejaron leer el informe de Tripepi sobre su libro. Pero queda un interrogante: ¿quedó realmente convencido de que estaba equivocado?

Conocemos la respuesta: no del todo. Su carta de retractación estaba fechada en Roma el 26 de febrero de 1895, y fue publicada por *Le Monde* el 4 de marzo. En esos días, Leroy intentaba comprender el significado de la condena de su libro. Estaba viviendo en Roma, en la Casa Generalicia de los dominicos, donde también vivía Cicognani, el secretario del Índice. Se había permitido a Leroy, con autorización expresa del Papa, leer uno de los informes, el escrito por Tripepi [97]. El 7 de marzo, Leroy seguía en Roma, y

[94] ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.132 y 133. Un ejemplar completo del periódico fue archivado entre otros documentos varios: cf. ACDF, Index, Atti e documenti della S.C., 1886-1897, f.202.

[95] ACDF, Index, Diari, vol. XXII, f.10r.

[96] ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.169.

[97] En la cabecera de una copia del informe de Tripepi, Cicognani escribió: «Por permiso otorgado por el Santo Padre, se ha dado a leer al Reverendo Padre Leroy, con obliga-

escribió una larga carta de catorce páginas al cardenal Serafino Vannutelli, prefecto de la Congregación del Índice[98]. Se conserva en el archivo de la Congregación, comienza «Eminentísimo Señor», que es el tratamiento propio de un cardenal, y habla con detalle de su caso, lo cual muestra que iba dirigida al cardenal prefecto del Índice, aunque no lo nombra.

Leroy sabía qué tipo de argumentos se habían manejado en la Congregación, y en esa carta intenta clarificarlos, según dice al principio, no solo por interés personal, sino por el bien de la ciencia y de los autores que, compartiendo sus puntos de vista, pueden creerse afectados por la prohibición que se le ha hecho a él; e incluso, añade, por el bien de la religión, que saldrá beneficiada si sus representantes oficiales están bien informados sobre los asuntos que tratan. Comienza pidiendo excusas porque va a hacer algunas observaciones sobre el juicio que se ha emitido sobre su libro. Y añade que se referirá solamente a la teoría de la evolución, dejando de lado el problema del cuerpo humano.

Si ha entendido bien, señala Leroy, se le objeta que su tesis no se opondría a la Escritura directamente, sino solo indirectamente: la sana filosofía muestra que es falsa, por tanto no puede corresponder a una verdadera interpretación de la Escritura. Pero ¿de qué sana filosofía se habla? Sin duda, de la escolástica, utilizada por la Iglesia. Y el razonamiento ha debido de ser, sin duda, que las especies son diferentes e irreductibles; por tanto, no pueden transmutarse unas en otras. Pero, objeta Leroy, la filosofía no puede decidir este asunto, pues se trata de una cuestión fáctica que pertenece a la ciencia. La filosofía puede controlar si las observaciones y las conclusiones científicas son auténticas, pero no puede decidir *a priori* que las especies orgánicas no pueden cambiar unas en otras. En su libro, prosigue Leroy, proporciona pruebas de que las especies pueden transmutarse; va a resumirlas ahora, limitándose a las generalidades. Leroy cita a tres científicos (Louis Agassiz, Henri Milne-Edwards y Edmond Perrier) que afirman que entre especies vecinas las dife-

ción de restituirlo. 20 de febrero de 1895. El Padre secretario» (ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.126, 1). Se quitó el nombre del consultor pegando encima una tira de papel, para que Leroy no pudiera identificarlo.

[98] ACDF, Index, Atti e documenti della S.C., 1886-1897, f.262.

rencias son pequeñas. Además, la variabilidad de las razas sobrepasa esas diferencias. Todo ello, junto con otros hechos que cita Leroy, le lleva a concluir que, según la fisiología, las especies vecinas no poseen esencias irreductibles. Leroy pide al cardenal que considere bien sus argumentos y que los compare con los que le pueden haber facilitado, para que la voz de la ciencia sea escuchada.

En esa larga carta, Leroy solo argumenta que, frente a quienes afirman que la evolución de las especies vivas es imposible por motivos filosóficos, la ciencia muestra que es posible; y de ahí concluye que el evolucionismo no es falso, y que puede ser armonizado con la Sagrada Escritura. Se abstiene completamente, en cambio, de decir nada sobre el origen del hombre.

23. Las excusas de un jesuita

En el mismo mes se publicó un libro del jesuita Joseph Brucker, redactor de *Études* y protagonista de una de las polémicas que Leroy había mantenido en los años anteriores. No era propiamente un libro nuevo, pues se trataba de una recopilación de artículos sobre la Sagrada Escritura previamente publicados en revistas, sobre todo en *Études*. En el Prefacio, Brucker explica los cambios que ha introducido al reunir los artículos en forma de libro. Uno de ellos tiene especial interés aquí. Brucker comenta que algunos de los artículos eran originalmente algo polémicos, aunque, en su opinión, siempre se trató de polémicas corteses y estrictamente científicas. De todos modos, en el libro ha procurado exponerlas de modo más impersonal. No ha omitido la discusión de las doctrinas, pero las ha despersonalizado, sin nombrar nunca a un autor católico vivo. Pretende de esta forma evitar la menor sospecha de animosidad contra personas a las que estima y respeta, aunque no comparta sus ideas[99].

Aunque Brucker no le cita, Leroy está implícitamente presente en ese comentario. El capítulo IV del libro se titula «La Biblia y el transformismo», y ocupa desde la página 215 hasta la 253. Reúne las dos reseñas sobre el tema que había publicado en *Études* en abril

[99] J. BRUCKER, *Questions actuelles d'Écriture Sainte*, o.c., VII-VIII.

y mayo de 1889. En esta última, sobre el origen del hombre, citaba a Leroy y criticaba una afirmación suya. En el libro se encuentra el mismo texto en la página 243, pero se ha eliminado la referencia a Leroy.

De todos modos, había otro asunto que debía de preocupar a Brucker. Hacía muy poco tiempo que Leroy había sido llamado a Roma y había publicado desde allí la carta de retractación, haciendo saber a todo el mundo que sus ideas, especialmente acerca del origen del hombre, habían sido juzgadas inaceptables en Roma por las autoridades competentes. La polémica de Leroy con Brucker y otros jesuitas de *Études* era bien conocida, y el propio Brucker había finalizado su recensión al libro de Leroy diciendo, aparentemente sin venir a cuento, que él no iba a presionar para que se llevara el libro de Leroy a la Congregación del Índice en Roma. Esto sucedía en 1891. Como vimos, Brucker había escrito: «Nosotros jamás presionaremos para pedir que caiga el anatema del Índice sobre un libro que resulta de un trabajo serio, de una búsqueda concienzuda de la verdad, aunque parezca apartarse un poco del recto camino». Pero ahora, cuatro años más tarde, en 1895, Roma había intervenido: no se sabía quién ni cómo, pero era una autoridad suficientemente fuerte como para que Leroy se hubiera retractado en público en un periódico de París. Las apariencias podían apuntar hacia los jesuitas parisinos de *Études* como causa de la intervención de Roma.

Algo se debió de comentar en los círculos eclesiásticos. El prefacio del libro de Brucker parece indicarlo. En efecto, sin citar a nadie, en la última parte se lee:

> «Mis conclusiones tienen el valor de mis argumentos; jamás he soñado con imponerlas a nadie más que por la convicción. No soy "inquisidor", ni con "mandato" ni sin él. Soy un teólogo que escribe con el permiso de la autoridad eclesiástica y de mis superiores, pero bajo mi exclusiva responsabilidad. Simplemente aviso acerca de doctrinas que han provocado ellas mismas la discusión y requieren censura, ya que se afirman ante todos, a veces no sin fracaso, o sin permiso, no lo sé. No condeno a nadie; en efecto, no tengo mandato para eso; jamás he pedido ni aconsejado, directa o indirectamente, a ninguna autoridad que actúe contra los autores que he podido criticar. Confieso que me hace reír la ingenuidad de la gente que se deja arrastrar por la marea anti-jesuítica, y que me atribuye a mí y a mis her-

manos una influencia que nunca he sospechado tener, incluso sobre las decisiones de Roma» [100].

El libro fue publicado en 1895. ¿Era ese prefacio anterior o posterior a la retractación de Leroy? Sabemos que fue posterior porque Brucker le puso fecha: París, en la fiesta de la Anunciación de la Santísima Virgen, 25 de marzo de 1895. Exactamente tres semanas después de que *Le Monde* publicara la carta de retractación de Leroy. Puede ser coincidencia, pero habría que hacer un serio esfuerzo para no relacionarlo con la retractación de Leroy. ¿Cómo se explica, de otra manera, la insistencia de Brucker en desmarcarse de cualquier tipo de denuncia o condena relacionada con los autores con los que ha polemizado?

Admitiendo, como es lógico, que Brucker decía la verdad de buena fe, parece difícil que las polémicas de Leroy con este colaborador de *Études,* con otros jesuitas y con otros autores católicos antievolucionistas no influyeran en quienes juzgaron su obra en Roma. El evolucionismo se estaba abriendo paso entre los autores católicos, y Leroy era el abanderado de quienes deseaban compaginar evolucionismo y cristianismo.

24. El quinto informe: Angelo Ferrata

El 2 de febrero de 1897, dos años después de la retractación, Leroy escribió desde París una carta al cardenal prefecto del Índice (como en la ocasión anterior, no figura el nombre, pero comienza «Eminentísimo Señor», se despide «de Vuestra Eminencia», y se encuentra en el archivo del Índice). Este es su texto:

> «París, 2 de febrero 1897
>
> Tengo el honor de exponerle los siguientes hechos. Durante el mes de febrero del año 1895, fui llamado a Roma por el Reverendísimo Padre Frühwirth, Maestro General de Nuestra Orden. Al llegar supe que mi libro sobre *La evolución restringida* era rechazado por la autoridad competente. Dos caminos me quedaban abiertos: o rechazar

[100] Ibíd., IX-X.

públicamente mi libro, o rehacer completamente mi trabajo. Un poco aturdido por el golpe, decidí optar por el rechazo.

Después de cierto tiempo, un artículo de la revista *Études Religieuses* me atacó. Creí que debía responder, pero mi situación me imponía el deber de hacer revisar mi respuesta precisamente en Roma. Los Reverendos Padres Jesuitas de la Revista incriminaban sobre todo mi tesis sobre el cuerpo del hombre; yo la retoqué, en el sentido que me había sido indicado por el Reverendísimo Padre Cicognani, secretario del Índice; y la fortifiqué con la autoridad de san Agustín y de santo Tomás. El Reverendísimo Padre General de Nuestra Orden, al cual la comuniqué, la hizo examinar por dos teólogos Romanos que no encontraron nada que reprender. Sin embargo el Reverendísimo Padre General me hizo saber que los examinadores y él mismo no juzgaban oportuno entablar una polémica sobre este asunto con los Padres de la Sociedad de Jesús; pero añadió: rehaga su trabajo, teniendo en cuenta las advertencias que ha recibido, esa será la mejor respuesta.

Yo he seguido el consejo; el trabajo está rehecho, pero el Reverendísimo Padre General no cree que él deba asumir la responsabilidad de su revisión; estando la causa en las manos de la Sagrada Congregación del Índice, me reenvía a ella.

Por tanto, ruego humildemente a vuestra Eminencia Reverendísima que tenga a bien hacerme saber si acepta hacer revisar mi libro, debidamente corregido, por los examinadores que escoja, a fin de que, si es el caso, yo pueda preparar una copia que sea digna de serle presentada.

Dígnese vuestra Señoría Eminentísima recibir el homenaje de todos los respetos con los cuales me profeso de Vuestra Eminencia,

El muy humilde y muy obediente servidor

Fr. M. D. Leroy, o.p.

París, 94 rue du Bac» [101].

La respuesta del prefecto debió de ser positiva, porque en el mes siguiente, el 13 de marzo de 1897, Leroy escribía al secretario Cicognani:

«París, 13 de marzo de 1897

Reverendísimo Padre,

Tengo el honor de enviaros el ejemplar de mi libro sobre *La evolución restringida,* corregido de acuerdo con vuestras instrucciones. He procurado ajustarme lo mejor que he podido, proporcionando las aclaraciones reclamadas por vuestra sabiduría. Los Consultores del

[101] ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.53.

Índice a los que queráis encargar la revisión podrán decir, después de examinarlo, si he observado fielmente vuestras recomendaciones.

Dignaos recibir, mi Reverendísimo Padre, el homenaje de todos mis respetuosos sentimientos.

Fr. M. D. Leroy, o.p.» [102].

En las actas de la Congregación, con fecha de 26 de marzo de 1897, consta que se había recibido el nuevo libro de Leroy. Se habla de «libelo», no por desprecio, sino porque se trataba de una especie de borrador, en el que se mezclaban las nuevas partes manuscritas con partes impresas del libro que ya había sido publicado. Y se encargó su revisión a uno de los consultores, el agustino Angelo Ferrata. En el Diario de la Congregación, en la fecha 26 de marzo de 1897 está escrito:

«El P. Dalmacio Leroy de la Orden de Predicadores envió un libelo suplicando que se le otorgue licencia para publicar de nuevo el libro *L'évolution restreinte,* prohibido el 13 [*sic*] de enero de 1895, completamente corregido y enmendado. El Eminentísimo Señor prefecto accedió benignamente, y encargó que el Padre secretario entregue el libro a alguno de los consultores; y se entregó para que lo examinara al Reverendísimo Padre Angelo Ferrata de la Orden de San Agustín» [103].

Mientras Ferrata estaba revisando el libro, el 12 de abril de 1897 Leroy escribió una carta a Tommaso Maria Granello [104], recientemente nombrado comisario del Santo Oficio, felicitándole por el nombramiento. Le comenta que está en relación con la Congregación del Índice para obtener la autorización para publicar una nueva edición de su libro, corregido de acuerdo con las observaciones que le fueron hechas en Roma por la autoridad competente. Añade que las cosas van lentamente. Le pide perdón por hacerle esas confidencias, «pero la manera amable y muy fraternal con la que me acogisteis durante mi desgracia me autoriza, así me lo parece, a hacerlas». Evidentemente, Leroy pretende con esta carta que su asunto vaya adelante, y por eso recurre a la mediación del nuevo

[102] Ibíd., f.61.

[103] ACDF, Index, Diari, XXII, f.27r, 26 de marzo de 1897.

[104] El índice del archivo indica equivocadamente que iba dirigida a Cicognani.

comisario del Santo Oficio. En posdata, para que quede aún más claro, le dice: «El manuscrito se encuentra en este momento en Roma, confiado, sin duda, al examen de los Consultores del Índice». El destinatario de la carta la envió a la Congregación del Índice, donde fue colocada en su lugar, dentro del expediente de Leroy[105].

Tal como suponía Leroy, el manuscrito estaba siendo examinado por los consultores del Índice. No se había traspapelado, y estaba siendo objeto de cuidadosa atención. Pero el resultado iba a ser negativo. El dictamen del agustino Angelo Ferrata consta de ocho páginas manuscritas, y está fechado el 16 de junio de 1897[106]. Ferrata comienza diciendo que, siguiendo las instrucciones recibidas, ha leído atentamente las modificaciones introducidas por Leroy en su libro, y añade: «no he encontrado nada que pueda hacer cambiar el juicio dado sobre esa obra. Se trata de añadidos con los que se pretende sobre todo confirmar o desarrollar las teorías evolucionistas».

El resto del informe contiene las siguientes observaciones sobre el escrito enviado por Leroy:

— Leroy dice que en Roma, el *Representante* de la autoridad competente le aseguró que «la Biblia, igual que la Iglesia, no enseña nada concreto sobre el tema de la fijeza de las especies»;
— Leroy, después de citar en favor suyo al padre Zahm, dice que este, en una obra titulada *Biblia, ciencia y fe,* que ha sido traducida al francés, se declara abiertamente favorable al evolucionismo, del cual encuentra *todos los elementos* en san Agustín, y añade que cuando Zahm vino a Roma, fue acogido con gran benignidad por el Romano Pontífice, quien lo premió con el título de doctor;
— Leroy añade que los escolásticos admitían que las especies son inmutables, pero que esto ha sido corregido por la ciencia, como tantos otros errores. Cuando se pensaba que los días de la narración bíblica de la creación eran de 24 horas, se tendía a pensar en una creación inmediata e instantánea, pero ahora que se interpretan como épocas, se abre paso el

105 ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.52.
106 Ibíd., f.54.

evolucionismo. No deben invocarse milagros donde no es necesario.

El dictamen todavía recoge algunas observaciones más sobre las ideas de Leroy, por ejemplo en torno a la materia y la forma en general, y a la forma en el reino animal en particular, y concluye:

> «Lo que he dicho basta para mostrar que el autor no ha cambiado nada del libro, por no decir que ha añadido otros argumentos, incluso un poco excéntricos, para confirmar su teoría. Por tanto, en mi opinión se debe mantener firme el juicio que ya se dio, y la obra debe ser proscrita y no se puede permitir que se imprima[107].
> Roma, Santa Maria del Popolo
> 16 de junio de 1897
> Padre Angelo Ferrata agustino»

Evidentemente, el dictamen no podía ser más negativo. En el Diario de la Congregación, en el 19 de junio de 1897 se lee:

> «Sobre el libro del padre Leroy. Visto que el dictamen del padre Ferrata no es suficientemente equitativo y completo, el Eminentísimo prefecto determinó que se entregara el mismo libro para que lo examine otro consultor, y el padre secretario, poniendo por obra la voluntad del Eminentísimo prefecto, lo entregó al Reverendísimo padre maestro Enrico Buonpensiere de la Orden de Predicadores»[108].

Buonpensiere conocía la obra de Leroy, pues había emitido dos años antes un dictamen muy negativo sobre ella. Parecía la persona apropiada para determinar si la nueva versión del libro que presentaba Leroy corregía los defectos de la anterior.

25. El sexto informe: de nuevo Buonpensiere

El primer informe de Buonpensiere era breve, y se centraba en una cuestión filosófica de orden ontológico, y una cuestión biológica, la hibridación. El segundo dictamen es mucho más largo

[107] Ferrata escribió primero que «no se debe permitir» que la obra se imprima, pero luego tachó «debe» y puso «puede», quedando «no se puede permitir».
[108] ACDF, Index, Diari, XXII, f.29r, 19 de junio de 1897.

(56 páginas, divididas en 46 párrafos numerados) y se centra en las implicaciones teológicas de las opiniones de Leroy. Está firmado y fechado en Roma, Minerva, 12 de agosto de 1897, y contiene una valoración de los 10 capítulos del nuevo libro que Leroy quiere publicar[109]. Son especialmente importantes los comentarios a los capítulos primero (sobre la Escritura, la Tradición y el Magisterio) y décimo (sobre el origen del cuerpo de Adán). El informe comenta de modo mucho más breve los demás capítulos.

El capítulo 1 considera la evolución a la luz de la Escritura, la Tradición y las enseñanzas de la Iglesia (§§ 4-17, páginas 4-24). Leroy escribe que es un hecho completamente cierto que la Iglesia no ha definido ni enseñado nunca nada sobre el evolucionismo. Esto ya lo decía textualmente en el libro de 1891 (33). Según Buonpensiere, Leroy va demasiado lejos y confunde su deseo con los hechos. Aun concediendo lo que dice, no parece razonable concluir que existe libertad para abrazar cualquier opinión *en el campo de la ciencia* (subrayado por Buonpensiere); especialmente cuando hay alguna relación con el dogma, habrá que tender a la doctrina más sana y más aceptada por los teólogos. Pero además, añade Buonpensiere, no es cierto que la Iglesia no haya dicho nada:

— Buonpensiere dice que, «aun concediendo que la Iglesia no haya expresado su mente sobre el evolucionismo con toda *precisión dogmática,* es verdad sin embargo que la Iglesia ha manifestado *con persistencia* la propia repugnancia a esa doctrina. La ha manifestado con la condena de las obras de Darwin» y también con la condena de los libros de Niccola Marselli, Pietro Siciliani, y el del mismo Leroy[110]. Niccola Marselli (1832-1899) era profesor de Historia y diputado en el Parlamento italiano. Dos obras suyas fueron incluidas en el *Índice* con decreto del 27 de junio de 1881: *Le origini dell'umanità*

[109] ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.55.

[110] Ibíd., 5-6. Buonpensiere añade entre paréntesis: «No recuerdo bien bajo qué título del Índice se encuentran colocadas las obras de Darwin. Me parece que bajo el nombre de un traductor italiano». Pero se equivoca, pues ningún libro de Charles Darwin estuvo nunca en el *Índice.* Quizá confunde a Charles con su abuelo Erasmus, cuya *Zoonomia* fue incluida en el *Índice* porque se consideraba materialista.

y *Le grandi razze dell'umanità*[111]. En ellas Marselli desarrollaba una visión panteísta y materialista, negando la espiritualidad del alma humana y el valor de la religión. Además presentaba las teorías de Darwin como una hipótesis más entre las explicaciones del origen puramente material del ser humano[112]. El médico Pietro Siciliani (1835-1885) fue profesor de Filosofía y de Pedagogía en Florencia y Bolonia. El 5 de diciembre de 1881 fueron puestas en el *Índice* dos de sus escritos de pedagogía, uno de los cuales trataba sobre la enseñanza de la religión a los niños. El 3 de abril de 1882 se condenaron otros seis libros, algunos de los cuales incluían referencias al darwinismo, mezcladas con temas de psicología y sociología. Las opiniones evolucionistas no fueron objeto de un estudio particular. Según el consultor que examinó las obras, Giuseppe M. Granniello, barnabita, su «sistema filosófico» era «ateo y materialista»[113]. Es interesante, desde nuestra perspectiva, que Buonpensiere conociese esas figuras, relativamente importantes, como darwinistas. Sugiere que para él darwinismo, ateísmo y materialismo eran equivalentes, y prácticamente sinónimos.

— Leroy piensa que sucederá con el evolucionismo como con Galileo. Buonpensiere, en cambio, comenta: «yo pienso de otro modo, porque en el caso de Galileo: 1. no hubo *persistencia* en la condena del sistema que él defendía sobre el movimiento de la Tierra y la inmovilidad del Sol, y es sabido que los defensores de la opinión galileana no fueron molestados por parte de los tribunales eclesiásticos; 2. la condena de Galileo, más que a la sustancia de su afirmación, se refería al modo como él la defendía. En cambio, en el caso del evolucionismo vemos todo lo contrario, puesto que la Iglesia no solo ha condenado el evolucionismo rígido en las obras de quienes pretenden hacer derivar al hombre del

[111] N. MARSELLI, *Le origini dell'umanità* (Ermanno Loescher, Turín-Roma 1879), y *Le grandi razze dell'umanità* (Ermanno Loescher, Turín-Roma 1880).

[112] Véase el informe redactado por el consultor Eusebio de Monte Santo, capuchino, para la Congregación Preparatoria del 18 de junio de 1881: ACDF, Index, Protocolli, 1878-1881, f.201.

[113] ACDF, Index, Protocolli, 1882-1884, f.5.

mono tanto en el cuerpo como en el alma, sino también con la condena del presente libro de Leroy ha manifestado que le es ajeno retener la *parte animalesca* de Adán como una evolución de un animal cualquiera» (6).

— Buonpensiere se pregunta: ¿podrá la Congregación del Índice modificar su propio juicio sobre el evolucionismo restringido solo a las especies orgánicas, *excluyendo al hombre en cuanto al alma y al cuerpo?* Y responde: «No lo sé: pero, por mi parte, soy contrario a cualquier concesión hacia los evolucionistas, bajo cualquier nombre o ropaje con que aparezcan en el mundo científico». Abstrayendo de las intenciones, el sistema no es ni puede ser, como máximo, más que una hipótesis: «Más que bajar la voz delante de la hipótesis de la ciencia, pretenderé con toda equidad que la hipótesis abandone sus pretensiones y ceda el campo al imperio de la revelación» (6-7).

Sobre la Sagrada Escritura, Buonpensiere dice que Leroy debería haber demostrado, al menos, que el sentido literal del Génesis no repugna al evolucionismo, pero se limita a citar a Vigouroux, Farges y Brucker para concluir según sus deseos, como si en contra no existiera una pléyade de exegetas que disienten. Además, Buonpensiere niega a Vigouroux (y a Leroy) que «nada haya sido revelado sobre la manera particular como fueron producidos los vegetales y los animales». Añade que no puede aceptar la conclusión que extrae Leroy, o sea, que la Escritura no condena la evolución restringida, y critica sus afirmaciones basándose en una interpretación muy literal de la Escritura. Según Leroy, la Biblia, al igual que la Iglesia, no enseña nada sobre la manera como el Creador ha formado las especies. Leroy añade que «Se me ha dado la seguridad de esto por el representante de la autoridad competente en Roma». Buonpensiere comenta: «Cuán verdadera sea esta afirmación de Leroy no lo comprendo, o mejor, no lo sé» (19).

Con respecto a la Tradición, según Leroy, a los Santos Padres les faltaban los datos, tanto científicos como de la revelación, sobre el evolucionismo, por lo cual se encuentran inciertos y hay diversas interpretaciones; cita para apoyar esta versión a Valroger, Farges,

Brucker y Zahm, y concluye que todo el mundo coincide en que en este punto no existe tradición en el sentido teológico, «y me atrevo a repetirlo, los Padres no serían competentes en este asunto». Buonpensiere dice que Leroy muestra erudición, pero también confusión de ideas. En efecto, es sabido que san Agustín se aparta de otros Padres en el modo de entender la producción de plantas y animales, pero nunca pensó en la evolución, ni siquiera mitigada. Además, decir que los Padres no eran jueces competentes es una proposición que se debe rechazar como temeraria, aunque sea cierto que las deducciones sobre cuestiones científicas que hicieron basados en la Escritura puedan ser erróneas. Y aquí Buonpensiere añade: «Pero queda por demostrar en el caso presente si la sentencia de los Santos Padres o la de los evolucionistas moderados sea conforme a la verdad de las cosas. Y mientras no se demuestre claramente lo contrario, me parece muy justo que los católicos deban seguir el sentido de los Santos Padres, que se apoya sobre lo que dice la Santa Escritura» (23).

Leroy ha caracterizado las primeras páginas del Génesis como un canto primitivo, un salmo patriarcal. Según Buonpensiere, «estas expresiones me parece que quitan todo valor histórico al libro del Génesis; y esta afirmación choca violentamente contra el sentimiento de la Iglesia católica» (23-24).

Respecto al capítulo 2, sobre le evolución restringida y la filosofía (§§ 17-21, 24-29), Buonpensiere comenta que contiene muchas inexactitudes filosóficas, y que las señalará con objeto de mostrar la debilidad de los fundamentos sobre los cuales Leroy quiere apoyar su opinión (24). Por ejemplo: que todos los «brutos» forman una sola especie; que la noción de especie es un producto de nuestra inteligencia; y varias más, que el consultor discute siguiendo la filosofía escolástica. Leroy cita como dato a su favor que la evolución explica la desaparición de tantas especies. Buonpensiere replica que eso se puede explicar por catástrofes sucedidas en la primera época de la humanidad. Leroy dice que se piden pruebas a quienes defienden la evolución, pero que también se podrían pedir pruebas a los que defienden la «creación separada» de las distintas especies. Buonpensiere responde que estos últimos tienen a su favor a los Padres, a toda la Iglesia y a la invariabilidad de las especies vivientes.

Respecto al capítulo 3, sobre la noción actual de «especie fisiológica» (§§ 22-29, 29-40), Buonpensiere advierte que este capítulo debe de ser nuevo o completamente rehecho, ya que se encuentra escrito a mano (29). Ahí se tratan problemas filosóficos que, según el consultor, si vieran la luz del día, suscitarían una verdadera tempestad filosófica contra Leroy (34). Con cierta ironía, Buonpensiere dice que la conclusión del capítulo 3 es «preciosa» y merece ser transcrita. Leroy compara el desarrollo del individuo con la evolución de la especie, con la diferencia de que los miembros permanecen unidos en el primer caso y separados en el segundo. Buonpensiere parece dar por hecho que esto no merece comentario (40).

Buonpensiere comenta brevemente los capítulos 4-9, pero se detiene especialmente en el capítulo 10, dedicado al origen del cuerpo del primer hombre (§§ 36-44, 44-55). Es el tema central. Leroy se pregunta si el cuerpo humano puede ser considerado como un producto de la evolución y dice que no. Junto con el Concilio provincial de Colonia, con la teología, santo Tomas, los Padres y el Génesis, Leroy escribe: «no, el cuerpo del hombre no deriva de la animalidad; es el producto directo del poder divino por la infusión del alma racional» *(par l'infusion de l'âme raissonable)*. Buonpensiere destaca *par l'infusion de l'âme raissonable* y subraya tres veces *par,* y añade que lo hace resaltar porque, en su opinión, ahí está el germen de lo que divide a Leroy de muchos otros autores católicos: Leroy no afirma propiamente que el cuerpo de Adán fuese formado inmediatamente por Dios, sino que la acción «inmediata» de Dios sería solamente la infusión del alma, que haría que la materia viviente preexistente se convirtiera en cuerpo humano.

Para determinar la ortodoxia de esa opinión, cita otro pasaje donde Leroy la explica: «Por lo que se refiere a Adán, Dios intervino directamente, creó un alma de hombre, la infundió o sopló *[souffle]* en un organismo animal, y dio a esta alma el poder extraordinario de transformar instantáneamente ese organismo en cuerpo humano» [114].

[114] «Es el mismo poder que será comunicado al alma de cada uno el último día para resucitar nuestras cenizas en un instante: *in ictu oculi,* como quiere el Apóstol» (Informe de Buonpensiere: ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.55, 47).

«De todo lo dicho hasta aquí resulta bastante claro que la Sagrada Escritura, entendida según la doctrina de los Santos Padres, excluye, a excepción de la eficiencia de Dios y de la pasividad del *humus,* cualquier otra actividad de causas segundas en la formación del primer hombre. Y es muy probable que esta interpretación del Génesis, dada por los Santos Padres, pertenezca a la verdad y doctrina católicas *[ad Catholicam Veritatem et Doctrinam],* como dicen expresamente Alberto Magno y Suárez» (53).

Buonpensiere señala que si a esto se añade el canon del Concilio provincial de Colonia, aprobado por la correspondiente Congregación de Roma, «no veo de qué modo pueda un escritor católico defender el sistema del evolucionismo mitigado, aunque se limite al cuerpo de Adán» (54). El Concilio declara que la evolución es contraria a la Escritura y a la fe católica, y es sustancialmente la misma evolución de que habla Leroy (54). Este interpreta que el Concilio solo censuró la evolución *espontánea,* que es atea porque excluye la intervención divina, y que no condenó el evolucionismo que admite el plan divino y la acción del Creador. Pero Buonpensiere dice que esto no es muy sólido, porque todo lo que tiene lugar en la naturaleza bruta de acuerdo con sus leyes y con la moción general de Dios, sucede por mutación espontánea *[spontanea immutatione]* (55).

La conclusión de Buonpensiere y su recomendación son fáciles de predecir:

«He examinado antes todas estas razones de Leroy, y por lo que respecta a la Filosofía he escrito que él se aleja mucho de la doctrina de santo Tomás. Por lo que respecta a la adecuación del evolucionismo mitigado con la Revelación Divina he declarado que ese sistema, especialmente por cuanto se refiere a la formación del cuerpo de Adán, es erróneo, no puede sostenerse.

Por tanto, el libro, tal cual me ha sido presentado, no lo juzgo digno de ser llevado a la imprenta. Más aún, ya que en este volumen el R. P. Leroy ha insertado muchos puntos, *totalmente nuevos,* que me parecen más bien peligrosos; p. e. el que se refiere a la unión del alma con el cuerpo y la generación de los vivientes, quizás no sería inútil avisar sobre esto al propio autor por medio de su superior» (55-56).

26. Respuesta a Leroy

Buonpensiere entregó su dictamen nada más acabarlo, porque está fechado el 12 de agosto y, a pesar del ambiente que suele haber en la calurosa Roma en esas fechas, al cabo de dos días, en el Diario de la Congregación, el 14 de agosto de 1897 se lee:

> «El Reverendísimo Padre Buonpensiere, a quien se encomendó el examen del libro del padre Leroy, entregó un voto muy elaborado, donde concluye que no se puede ni se debe conceder al antedicho Padre el permiso para editar el libro *L'évolution* etc., aunque lo haya corregido; ya que la doctrina contenida en él no puede sostenerse, y continúa siendo digna de censura. Por tanto, el Eminentísimo prefecto encomendó al padre secretario que a través del Padre General de la Orden de Predicadores amoneste al padre Leroy para que en el futuro se abstenga de cualquier publicación de ese libro, etc.» [115].

En la carta que Leroy había enviado desde París el 13 de marzo anterior, adjuntando el libro corregido, está escrito a mano: «Se escribió que la Sagrada Congregación no podía aprobar su libro, y que se abstuviera de insistir» [116]. Por una posterior anotación del Diario de la Congregación, sabemos que el 18 de agosto de 1897 el secretario comunicó por carta la resolución de la Congregación al maestro general de los dominicos, adjuntando la conclusión del consultor [117].

Leroy obedeció. Pero no cambió sus ideas, y en los años inmediatamente siguientes las expuso en público.

27. Leroy insiste sobre el origen del hombre

Leroy era un buen dominico, que había vivido las dificultades de la reinstauración de su Orden en Francia y las sucesivas actuaciones de las autoridades civiles contra los religiosos. Deseaba el

115 ACDF, Index, Diari, XXII, f.30v, 14 de agosto de 1897.
116 ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.61.
117 ACDF, Index, Diari, XXII, 1902, 98, 7 de enero de 1902.

bien de la Iglesia y de su Orden. Sin embargo, los argumentos que se le habían proporcionado no le acabaron de convencer. Seguía pensando que evolucionismo y cristianismo se podían compaginar, y por si fuera poco, él mismo había propuesto una solución para el aspecto más delicado, el origen del cuerpo humano.

No era el único que pensaba así. Había publicado su libro con todas las aprobaciones necesarias, que figuraban al comienzo: dos teólogos daban fe de que el texto nada contenía contra la fe o la moral, y ambos añadían que sería útil a los lectores; y el permiso para la publicación estaba firmado por la autoridad correspondiente. El padre Gardeil, de la *Revue Thomiste*, no veía inconvenientes en la obra, y esa revista publicó las aclaraciones de Leroy frente a las críticas de *Études*. El consultor del Índice que había redactado el primer informe, Domenichelli, había propuesto que no se tomara ninguna medida contra el libro, y el secretario del Índice había estado a punto de proponer lo mismo.

En 1898, Leroy dirigió una carta de seis páginas a Albert Farges, en forma de pequeño folleto, con la autorización explícita (que figura allí) de J. Monsabré y de V. Scheil, y con el permiso para imprimir *(imprimatur)* de R. Monpeurt[118], para responder a un artículo sobre el origen del hombre que había publicado Farges. Leroy pretendía clarificar su posición. Una vez más repite su tesis: lo que él defiende es que la evolución ha podido preparar el substrato destinado a recibir directamente de Dios el alma racional, y que esto se puede conciliar con la doctrina de la Iglesia y la Sagrada Escritura. Afirma que esa opinión es conforme a la doctrina de la Iglesia según la cual Dios es directa y únicamente quien formó el cuerpo de Adán, sin intervención de ninguna criatura: para ver que es así, hay que tener presente la doctrina de santo Tomás sobre el compuesto humano[119]. Leroy remite, para más aclaraciones, al capítulo que el cardenal González dedica a la antropología de santo Tomás en su *Historia de la filosofía*.

[118] M.-D. LEROY, *Lettre a M. L'Abbé A. Farges*, o.c. Agradecemos al hermano Michel Albaric, archivista de la provincia dominicana de Francia, que nos haya facilitado fotocopia de esta publicación.

[119] Según santo Tomás, el cuerpo humano no tiene una existencia distinta de la del alma, o sea, no existe sin el alma, no existe como tal cuerpo humano hasta que no existe el ser humano completo, lo cual supone la infusión del alma humana.

En definitiva, la cadena del razonamiento es la siguiente. Toda sustancia física está compuesta de forma y materia. La forma expresa la naturaleza de la sustancia. No puede haber dos formas sustanciales en una misma sustancia. El alma racional es la forma del cuerpo humano, de modo inmediato y exclusivo: esto no es opinable, porque lo enseñó el Concilio ecuménico de Vienne. Por tanto, quien infunde directa e inmediatamente la forma (en este caso, el alma humana espiritual) en el substrato material es quien forma directa e inmediatamente el cuerpo del hombre, venga de donde venga el substrato. Por consiguiente, se puede admitir que el cuerpo del primer hombre fue formado inmediatamente por Dios y que la acción divina recayó sobre un substrato preparado por la evolución.

Es fácil advertir que cuando publicó esta carta en 1898, Leroy no había cambiado de opinión en sus ideas sobre la evolución y el cristianismo. En la *Revue Thomiste* de 1899 se encuentra una recensión que podría pasar inadvertida, ya que está firmada solamente con las iniciales «D. L.». Podemos afirmar, sin embargo, que está escrita por Leroy. Bastaría la lectura de la recensión, ya que contiene las ideas del dominico sobre el origen del hombre que acabamos de resumir. Pero, además, años más tarde, en el Índice cumulativo de la revista, figura Leroy como autor de esa recensión[120].

El libro recensionado es *L'origine des espèces,* del sacerdote sulpiciano J. Guibert, superior del Seminario del Instituto Católico de París. Leroy se felicita por la publicación de un libro sobre un tema tan importante y por parte de una persona competente cuya ortodoxia no se podría poner en duda. El evolucionismo moderado se presenta como una hipótesis, pero, al menos, una hipótesis sensata que se apoya en datos científicos. Leroy dedica la segunda parte de su recensión al tema del origen del hombre. Se muestra completamente de acuerdo con Guibert en cuanto al origen divino del alma humana. Sobre el origen del cuerpo, Leroy comenta que entre los católicos existen dos opiniones. La primera, que Dios formó directamente el cuerpo humano: es la sostenida con gran vigor y erudición por el padre Brucker (a quien Guibert sigue). La segunda, que la evolución pudo preparar el substrato al cual Dios habría infun-

[120] M.-D. LEROY, «Recensión a J. Guibert, "L'origine des espèces"», a.c., 735-741.

dido el alma racional para hacer el cuerpo humano. Añade Leroy que esta opinión, si no hay un ulterior pronunciamiento de la Iglesia sobre este tema, es considerada como aceptable por el cardenal González, y es la que él defiende, insistiendo en la diferencia sustancial entre los animales y el ser humano.

28. Leroy vuelve a la carga

Leroy mantenía esperanzas de que se revocara el juicio sobre su obra. Por el Diario de la Congregación sabemos que volvió a solicitar autorización para editar una nueva versión revisada de su libro. En efecto, el 21 de noviembre de 1901 se lee: «El Reverendo Padre M. D. Leroy de la Orden de Predicadores pide que se le permita preparar una nueva edición corregida de su libro prohibido, cuyo título es *L'évolution restreinte aux espèces organiques*» [121].

No sabemos por qué medios realizó Leroy esa petición. Se conserva, en cambio, otra similar, escrita poco después. Es una carta fechada en París, el 20 de diciembre de 1901, dirigida al secretario de la Congregación, insistiendo en el mismo tema:

> «7, rue de la Caise
> París, 20 de diciembre de 1901
> Muy Reverendísimo Padre,
> Hace ya cierto tiempo fui informado oficiosamente de que había llegado el momento propicio para solicitar la revisión del juicio realizado contra mi libro *L'évolution restreinte* por la Sagrada Congregación del Índice. El Padre que me transmitió este aviso me dijo que tenía que hacer llegar mi súplica por medio del Reverendísimo padre Esser, secretario de dicha Congregación. No teniendo el honor de conoceros, he seguido estrictamente el aviso que se me dio. Hoy, cuando la ocasión se presenta de venir a ofrecer mis votos de unas buenas fiestas de Navidad y del año nuevo, aprovecho para recomendaros mi asunto y para agradeceros de antemano todo el interés que podréis aportar» [122].

En el Diario de la Congregación se anotó, el 22 de diciembre de 1901, que el secretario había recibido la carta en la que Leroy urgía

[121] ACDF, Index, Diari, XXII, 1901, 93, 21 de noviembre de 1901.
[122] ACDF, Index, Protocolli, 1900-1902, f.197.

sobre el asunto [123]. La respuesta fue negativa. El 7 de enero de 1902, en el Diario de la Congregación se dice que el secretario ha denegado la petición de Leroy [124]. Ahí se encuentra un resumen del caso, con las fechas más significativas. También se conserva un borrador de la carta del secretario. Está escrita en latín (Leroy le escribió en francés). Tiene interés porque manifiesta que el planteamiento de Leroy no correspondía con los datos que obraban en poder de la Congregación:

> «Roma, 7 de enero de 1902
>
> Lo que afirmas en tu carta a esta Sagrada Congregación del Índice, a saber, que se te ordenó que o bien te retractaras, o bien corrigieras completamente tu libro sobre la evolución, no corresponde con las actas de esta Sagrada Congregación. En cambio, dicho libro fue prohibido sin más y de modo absoluto. No obstante esto, por una especial benevolencia hacia ti, cuando pediste el año 1897 a la Sagrada Congregación que pudieses corregir el libro, se te permitió que mostraras las correcciones que habías introducido. Pero no solo parecieron insuficientes, sino que probaron otra vez que tu libro necesitaba corrección, y se te negó el permiso para publicar de nuevo el libro corregido. Teniendo en cuenta todo esto, la Sagrada Congregación determinó dar la siguiente respuesta a la nueva súplica, en la cual ni siquiera se menciona la precedente petición y repulsa: Tal como se ha decidido» [125].

El 13 de enero de 1902, en el Diario de la Congregación se anotó que el padre Leroy ha aceptado humildemente la decisión de la Congregación sobre su libro prohibido [126]. Se conserva la carta que Leroy escribió en esa fecha:

> «París, 13 de enero de 1902
>
> Reverendísimo Padre,
>
> Acuso recibo de la decisión de la Sagrada Congregación del Índice que me habéis hecho el honor de dirigirme en respuesta a mi súplica relativa a la reedición de mi libro sobre *La evolución restringida*. No hace falta decir que la acepto como hijo dócil de la Iglesia.

[123] ACDF, Index, Diari, XXII, 1901, 97, 22 de diciembre de 1901.
[124] Ibíd., 1902, 98, 7 de enero de 1902.
[125] ACDF, Index, Protocolli, 1900-1902, f.198.
[126] ACDF, Index, Diari, XXII, 1902, 99, 13 de enero de 1902.

Ahora dejadme deciros, Reverendísimo Padre. Hablo al Padre Esser y no al secretario del Índice. Desearía saber si es la tesis evolucionista en sí misma la que se rechaza, o solamente la manera en que yo la he tratado. Tengo razones para creer que es sobre todo esa manera lo que causa el rechazo. Mi deseo más sincero sería que así sea, por el honor de la Santa Iglesia, porque muchas personas, filósofos, científicos y teólogos no se explicarían la condena de una opinión que quizás no comparten, pero que les parece inofensiva y perteneciente al dominio de la fisiología. Por tanto, en el caso probable de que la culpa sea solo mía, yo estaba dispuesto a hacer todas las correcciones o supresiones que se me hubieran exigido, y sobre todo en lo que ha provocado polémica.

La carta oficiosa que tuvisteis la bondad de enviarme antes de la decisión oficial me hizo esperar que todavía me era posible presentar las aclaraciones deseadas con un título diferente y bajo otra forma, por ejemplo como los artículos de las revistas, evitando en lo posible las controversias que me han causado, según creo, las severidades de que soy objeto.

Dignaos, Mi Reverendísimo Padre, recibir el homenaje de todos mis sentimientos respetuosos y devotos en Nuestro Señor y la Santísima Virgen.

Fr. M.-D. Leroy, o. p.» [127].

29. Ecos de la retractación de Leroy

La retractación de Leroy fue ampliamente conocida en el mundo eclesiástico, siendo citada en muchas ocasiones como el ejemplo más destacado de la actuación de las autoridades romanas frente al evolucionismo.

El dominico español Juan González de Arintero (1860-1928), que se mostró favorable a un evolucionismo mitigado, escribió una obra titulada *La evolución y la filosofía cristiana,* en ocho volúmenes, de los cuales solo se publicó, en 1898, la *Introducción general,* de 194 páginas, y el volumen primero, titulado *La evolución y la mutabilidad de las especies orgánicas,* de 559 páginas [128]. En la In-

[127] ACDF, Index, Protocolli, 1900-1902, f.199.

[128] J. González de Arintero, *La evolución y la filosofía cristiana,* o.c., Introducción general y libro primero. Acerca de Arintero, véase A. Huerga, «La evolución: clave y riesgo de la aventura intelectual arinteriana», a.c., 127-153; A. Alonso Lobo, *Padre Arintero. Un maestro di vita spirituale,* o.c.; Íd., *El Padre Arintero, precursor clarividente del Vaticano II,* o.c.

troducción general se refiere varias veces a Leroy. Arintero argumenta que la evolución muestra la perfección de Dios mejor que la creación separada de las especies, y para ilustrarlo cita unas palabras de la primera edición del libro de Leroy: «El génesis del mundo orgánico, por intermedio de los agentes naturales, exige infinitamente más genio que la creación directa. Entre un relojero que fabrica un reloj de precisión, y un inventor que crea una máquina capaz de producir ella sola el mismo reloj, para mí no cabe duda; el inventor me parece a cien codos por encima del obrero inmediato» [129].

Esta cita muestra, obviamente, que Arintero conocía la obra de Leroy, que la apreciaba, y que ambos salen al paso del naturalismo evolucionista haciendo notar que el evolucionismo, lejos de ocultar la acción de Dios o hacerla innecesaria, la muestra todavía mejor que el fijismo. En la misma página Arintero cita al marqués de Nadaillac, quien, a pesar de ser anti-transformista, escribió: «Suele decir cierta escuela que la Iglesia católica condena la doctrina transformista. Grave error; sabios católicos hay que la han defendido y defienden con empeño. Bástenos citar al P. Leroy, de la Orden de predicadores, y al Dr. Maisonneuve, profesor del Instituto Católico de Angers» [130].

Arintero también cita la opinión de Leroy, según la cual sucederá al evolucionismo lo mismo que a Galileo: que, cuando se calmen las exageraciones por ambas partes, quizá se le agradezca a un religioso el no haber temido augurarle a esa idea un buen porvenir. Es más, afirma que, en la actualidad (1898), muchos escritores católicos miran al evolucionismo con buenos ojos, gracias en buena parte a las publicaciones de Leroy, Gardeil, y otros muchos. Y cita textualmente las cartas de Lapparent y Monsabré que se encuentran al comienzo del volumen de Leroy [131].

Sin embargo, Arintero sabía que Leroy había sido censurado por las autoridades. Aunque elogia su libro y comenta que en la segunda edición mejora varias deficiencias de la primera, añade:

[129] Citado por J. GONZÁLEZ DE ARINTERO, *La evolución y la filosofía cristiana*, o.c., 93.
[130] Ibíd.
[131] Ibíd., 100-101, 104-106.

«Pero, tanto en esta publicación como en la anterior, hay varias exageraciones. En primer lugar, concretándose el P. Leroy a defender la evolución, sin precisar el alcance que tiene, parece que defiende una teoría excesivamente avanzada, dando a los hechos y conclusiones una generalidad que no admiten. Parece que no reconoce ningún límite a la mutabilidad, dentro de cada una de las dos escalas vegetal y animal, prescindiendo únicamente del hombre [132]. Y aun en cuanto a este, adopta en sustancia la hipótesis de Mivart; pues aunque pretende rechazarla y sostiene como necesaria la formación inmediata del cuerpo del hombre por mano de Dios, reduce esta formación a la simple infusión del alma racional. Esto no difiere más que en las palabras de la opinión de Mivart. Así es que esa interpretación le ha merecido censuras que tenemos por justas» [133].

Arintero se muestra partidario de la opinión del cardenal Zeferino González, quien admite la posibilidad de un proceso evolutivo que condujo hacia el cuerpo humano, pero con una puntualización: Dios hizo inmediatamente el cuerpo humano a la vez que creó el alma, pero tomando para hacerlo una materia organizada por la evolución. Así se salva el sentido literal del texto bíblico y su interpretación tradicional. Por eso le parece exagerada la opinión de Mivart compartida por Leroy. Incluso menciona que las obras de Mivart han sido incluidas en el *Índice de libros prohibidos* como una razón para no aceptar su opinión, aunque en nota a pie de página advierte que no sabe por qué motivo se incluyeron en el *Índice:* «Sin embargo, debemos confesar que no nos consta cuál fue la causa principal de la condenación de esas obras; quizá haya sido otra, y no la teoría mencionada. Pero sospechamos que esta debió influir bastante» [134].

En realidad, solo se incluyó en el *Índice* un escrito donde Mivart exponía una opinión poco ortodoxa sobre las penas del infierno. La confusión de Arintero, personalidad notable y erudita, pone de manifiesto los equívocos que existían en los medios católicos sobre la actuación de la autoridad eclesiástica en el caso de Leroy, por falta de datos. La retractación de este último no decía qué autoridad

[132] Arintero aceptaba plenamente lo que hoy llamamos microevolución, observando que la concepción tomista de la especie no es la de la «especie» de Linneo, sino la de «clase».
[133] J. GONZÁLEZ DE ARINTERO, *La evolución y la filosofía cristiana,* o.c., 162.
[134] Ibíd., 161.

había juzgado su doctrina y en qué términos exactos lo había hecho. Una obra de Zahm que también defendía la conciliación entre evolucionismo y cristianismo estaba, en esos momentos, siendo objeto de complejas gestiones en el Vaticano, como veremos. Para complicar más la confusión, se había incluido en el *Índice* un escrito de Mivart, el campeón católico de la conciliación entre evolucionismo y religión, pero ese texto (en realidad eran tres artículos) nada tenía que ver con la evolución. El cardenal Zeferino González, que consideraba exagerado el evolucionismo de Mivart pero se negaba a condenarlo por su cuenta como heterodoxo, había muerto recientemente. En aquellos momentos no era fácil hacerse cargo exactamente de cuál era la actitud de las autoridades de la Iglesia.

Esto se puso de manifiesto de modo patente en el libro *Evolución y dogma,* de John Zahm, cuya versión original inglesa fue publicada en 1896. Allí, Zahm citaba con aprobación a Leroy. El padre jesuita Salvatore Brandi señaló en 1898:

> «Cuando escribía esto, el profesor Zahm ignoraba que el buen padre Leroy, llamado en febrero de 1895 a Roma para ser informado, ya había "rechazado, retractado y condenado" dicha teoría, con un escrito auténtico firmado por él. Por tanto, no se le podía citar entonces, ni se le puede citar ahora, en favor de esa teoría. Y esta ya no podrá ser alabada como "defendida noblemente con argumentos válidos", sin hacer una injuria grave a él [Leroy] y a la *autoridad competente* que le pidió una retractación formal» [135].

Brandi reproducía a continuación el texto de la carta de Leroy a *Le Monde.* Por lo que parece, esta no había tenido difusión en América. Pero no deja de ser llamativo que Zahm, persona competente, bien informada, con amplias relaciones internacionales y que había vivido en Roma durante veinte meses a partir del 1 de abril de 1896, no estuviera al tanto de la retractación de Leroy. Esto manifiesta la complejidad de la situación en aquel momento.

Hasta 1998, la retractación de Leroy y las circunstancias que la acompañaron han sido mencionadas con frecuencia, pero siempre con mucha brevedad y cierto aire de misterio, lo cual es lógico si se tiene en cuenta que los únicos datos disponibles consistían en la

[135] S. BRANDI, «Evoluzione e domma», a.c., 48.

breve carta de Leroy publicada por *Le Monde.* A veces se añadían confusiones que solo se pueden disipar completamente gracias a la apertura del archivo del Santo Oficio en ese año. Sin embargo, estudios posteriores han seguido aludiendo a Leroy de modo casi esquemático. Una excepción es un artículo monográfico de Jacques Arnould centrado completamente en Leroy y el problema del origen del hombre[136]. Allí se comenta que los motivos de la llamada de Leroy a Roma eran oscuros.

La desclasificación de los documentos del Vaticano, que incluían todo lo referente al caso Leroy, ha permitido hacer luz en esa oscuridad. Sin embargo, se han creado nuevas confusiones, con el agravante de que ahora se presentan como avaladas por los documentos del archivo. Nos referiremos a dos ejemplos que lo muestran.

30. Una nueva leyenda: ¿Leroy en el Índice?

El primero es un escrito publicado en *Living Tradition,* donde se utiliza el material del archivo de la Congregación de la Doctrina de la Fe, pero de un modo un tanto desconcertante[137]. El autor, Brian Harrison, dice que ha trabajado en ese archivo, y cita documentos que solo se encuentran allí, pero incurre en errores. Así, en varias ocasiones habla de reuniones y consultores del Santo Oficio cuando se trata, en realidad, de reuniones y consultores del Índice. Otro error es mucho más serio y afecta al núcleo del tema. En concreto, el autor dice que tanto el libro de Mivart como el de Leroy sobre el evolucionismo fueron incluidos en el *Índice de libros prohibidos,* lo cual es falso.

Para avalar su afirmación, el autor remite a un manual de teología en cuatro tomos publicado por Valentín Zubizarreta en 1926[138]. Ese libro está escrito en latín. En la nota 5 se mencionan dos libros de Mivart, *Lessons from nature* y *Genesis of species,* y se dice: *Haec*

[136] J. ARNOULD, «Le singe, le dominicain et les jésuites...», a.c., 255-264. Del mismo autor, sobre Leroy: *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie. L'Église et l'évolution,* o.c.

[137] B. W. HARRISON, «Early Vatican Responses to Evolutionist Theology», a.c.

[138] Ibíd., 7 y 9 (notas 40 y 56, con los textos correspondientes), que se refieren a V. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis,* o.c. II, 479, notas 5 y 6.

opera relata sunt in Indicem librorum prohibitorum («Estas obras fueron denunciadas al *Índice de libros prohibidos»).* En la nota 6 se menciona *L'évolution restreinte* de Leroy y se dice: *Opus relatum est in Indicem librorum prohibitorum, 1895* («Esta obra fue denunciada al *Índice de libros prohibidos,* 1895»), añadiendo que, apenas supo Leroy que su tesis había sido reprobada por Roma, con gran humildad se retractó mediante la carta publicada en *Le Monde*[139].

Aparentemente todo está en orden, pero un pequeño detalle echa todo por tierra: el latín. En latín, *relatum* y *relata* son participios pasivos neutros, singular y plural respectivamente, del verbo *refero, referre, retuli, relatum,* que significa «referir, llevar ante, someter a, remitir». La traducción de las frases de Zubizarreta es que las obras mencionadas fueron «llevadas a», o «sometidas a», o «denunciadas ante» el Índice: no significan que fueran incluidas en el *Índice de libros prohibidos,* y de hecho no lo fueron. El dato es fácil de comprobar. Basta consultar las correspondientes ediciones del *Índice de libros prohibidos* desde que fueron publicados los libros de Mivart y Leroy para ver que, de esos autores, solo aparece *Happiness in Hell* de Mivart, que nada tiene que ver con la evolución. Esas ediciones siempre han sido de dominio público[140].

De la mezcla de esos datos erróneos y de otros que expone en su escrito, Harrison extrae una conclusión de gran alcance:

> «En primer lugar, estamos en condiciones de corregir una difundida percepción popular acerca de la historia de las relaciones de la Iglesia con la ciencia. Se sostiene habitualmente que, mientras que el Vaticano cometió un error garrafal en el siglo XVII al condenar a Galileo y proscribir todas las obras que propagaban la cosmovisión copernicana, Roma "aprendió la lección" habiéndose "quemado los dedos" durante la primera gran explosión de tensión entre la fe tradicional y las teorías científicas modernas, y por tanto se abstuvo "prudentemente" de intervenir con condenas semejantes en lo sucesivo, cuando la evolución llegó a ser el nuevo objeto de contienda, incluso aunque muchos teólogos gritaban pidiendo la cabeza de Darwin en

[139] Zubizarreta remite al artículo ya citado de Brandi en *La Civiltà Cattolica,* donde se reproduce la carta de Leroy.

[140] Se puede consultar también una obra que recoge todos los títulos incluidos, desde 1600, en el *Índice* romano, con indicación de la fecha del correspondiente decreto: J. M. DE BUJANDA – M. RICHTER, *Index librorum prohibitorum: 1600-1966,* o.c.

una bandeja. En efecto, no es infrecuente oír que la Iglesia católica "nunca ha tenido problemas con la evolución".

De hecho, los documentos muestran grandes semejanzas entre las respuestas iniciales del Vaticano en ambas controversias históricas. Así como Galileo fue llamado y rechazado en el Santo Oficio, así lo fueron Caverni y Leroy. Así como en el siglo XVII se incluyeron en el *Índice de libros prohibidos* los libros que defendían el sistema copernicano, así, en el siglo XIX, se incluyeron obras que defendían la evolución humana —por Caverni, Mivart, Leroy (y posiblemente otros). La diferencia principal parece ser que, por razones desconocidas, esas censuras anti-darwinistas emanadas de Roma no recibieron nunca tanta publicidad como el caso Galileo» [141].

Esta conclusión es poco precisa. Los libros de Mivart y Leroy sobre el evolucionismo nunca fueron incluidos en el *Índice de libros prohibidos;* por tanto, no hay que preguntarse por «razones desconocidas» para explicar que ese hecho no alcanzara publicidad. Harrison corrige la «percepción popular» introduciendo nuevas confusiones, que se presentan como consecuencia del estudio de los documentos del archivo y en realidad se deben a una mala traducción del latín de una obra publicada en 1926 que, evidentemente, nada tiene que ver con el archivo. Hemos visto que la Congregación del Índice decidió proscribir el libro de Leroy pero no publicar el decreto, y por ese motivo no fue incluido en el *Índice.* En vez de corregir un error, Harrison está fabricando un nuevo mito.

Este autor desea que la Iglesia, en la actualidad, adopte una actitud contraria frente al evolucionismo, y utiliza los datos del archivo para intentar mostrar que en el pasado esa actitud fue mucho más dura de lo que se piensa. Esto puede explicar la imprecisión de sus afirmaciones.

31. Leroy y los jesuitas de «La Civiltà Cattolica»

Nuestro segundo ejemplo de uso de los archivos del Índice se encuentra en un trabajo académico, publicado por Barry Brundell

141 B. W. Harrison, «Early Vatican Responses to Evolutionist Theology», a.c., 9.

en una revista especializada, al que ya nos hemos referido [142]. Brundell sostiene que a finales del siglo XIX se dio un cambio en la política eclesiástica respecto al evolucionismo, y que ese cambio fue provocado especialmente por los jesuitas redactores de *La Civiltà Cattolica*. Pretende fundamentar su tesis en los documentos del archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y afirma que, gracias a su apertura, se encuentra en condiciones de proponer por vez primera una explicación de hechos que hasta ahora resultaban inexplicables: sobre todo, los conflictos de Leroy y Zahm con las autoridades romanas.

Brundell dedica a Leroy muy poco espacio, menos de dos páginas, y su reconstrucción del caso no tiene en cuenta documentos importantes. Según este autor, cuando llegó la denuncia, el libro de Leroy fue examinado por los consultores, quienes rechazaron totalmente las acusaciones; en realidad, como hemos visto, solo fue examinado en esa fase por un consultor, Domenichelli, quien no rechazó completamente todas las acusaciones. Brundell dice que debería esperarse que el caso hubiera acabado en ese momento, pero ocurrió lo contrario: la Congregación sometió el libro a su propio escrutinio, lo cual suponía un cambio extraño en el procedimiento. Pero, como hemos señalado, se siguió el procedimiento normal: los informes de los consultores se discutían siempre en la llamada Congregación Preparatoria, donde estaban presentes los consultores y el secretario de la Congregación. Lo contrario hubiera sido lo anormal. Brundell ni siquiera menciona la existencia de esas congregaciones preparatorias, distintas de las congregaciones generales donde los cardenales miembros de la Congregación del Índice discutían los informes provenientes de las reuniones preparatorias.

La reconstrucción de los hechos, tal como la propone Brundell, no se ajusta a la realidad. Vuelve a asombrarse, diciendo que el prefecto de la Congregación decidió ampliar el estudio, extendiéndolo a la segunda edición de la obra de Leroy, y se pregunta por las causas de este cambio. Pero no existió un nuevo examen de ese tipo. Desde el principio lo que se examinó fue la segunda edición, lo cual era completamente lógico, porque era una versión corregida y aumen-

[142] B. BRUNDELL, «Catholic Church politics and evolution theory», a.c., 81-95.

tada y se sabía que existía: el secretario de la Congregación, en persona, había recibido un ejemplar, quizás enviado por el mismo autor. Brundell atribuye ese inexistente cambio a la influencia de ciertas personas que no pertenecían a la Congregación y que podían ejercer presión sobre sus miembros. Así llega al meollo de su tesis: los responsables de esos cambios eran los jesuitas romanos, casi todos pertenecientes a *La Civiltà Cattolica*.

La primera evidencia en favor de esta tesis, según Brundell, es que el memorándum escrito por el cardenal prefecto refleja artículos del jesuita Francesco Salis Seewis que habían sido publicados en *La Civiltà Cattolica*. Sin embargo, vimos que el memorándum citado no fue escrito por el cardenal prefecto sino por el secretario, y que los cuatro artículos de Salis Seewis que Brundell menciona fueron publicados en 1897, dos años después de que la retractación de Leroy apareciera en *Le Monde*. Por tanto, el argumento cae por su base. Brundell cree que los jesuitas romanos dirigieron el ataque contra Leroy, ignorando que los de *Études* de París se opusieron a Leroy con la misma fuerza. Los jesuitas romanos pudieron influir en el caso Leroy, pero Brundell no consigue fundamentar su tesis, e introduce nuevas confusiones en un asunto muy necesitado de clarificaciones objetivas.

32. Un caso paradigmático

El caso del libro de Leroy puede ser considerado como paradigma de las intervenciones de las autoridades del Vaticano en lo que se refiere al evolucionismo. Los hechos se produjeron inicialmente a raíz de una denuncia casual, presentada por un laico francés con escasos conocimientos teológicos. Los sucesivos informes muestran que los oficiales del Vaticano siguieron los procedimientos establecidos, tal y como habrían hecho con cualquier otra cuestión, y sin ningún propósito definido. Un primer informe era muy favorable a Leroy. En la reunión de los consultores el libro de Leroy halló algunas dificultades, al menos por parte del consultor Buonpensiere, que más adelante confirmaría por escrito su oposición frontal al evolucionismo. Cuando el informe fue discutido en la reunión de

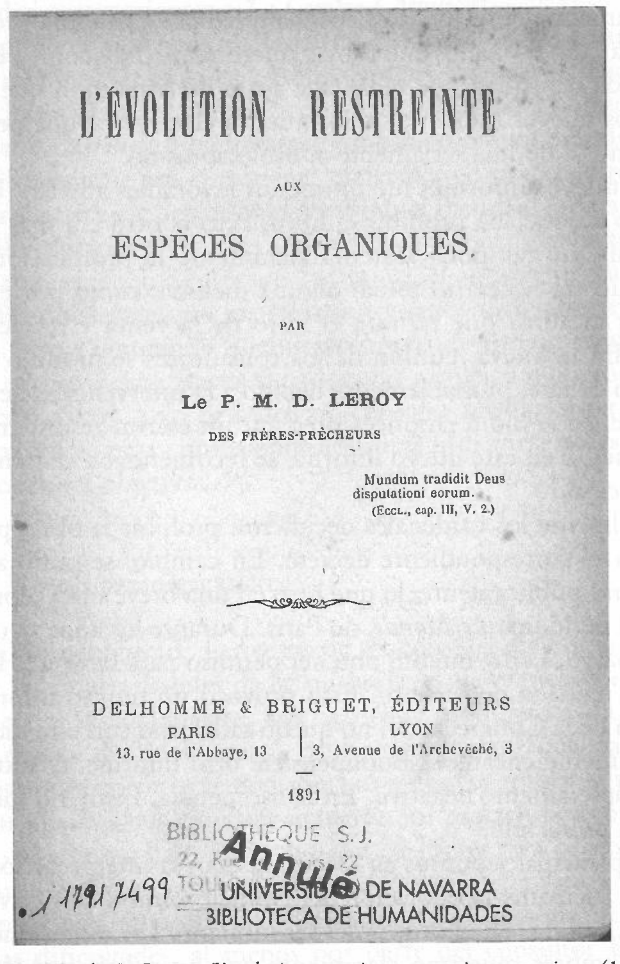
de los cardenales, tuvo lugar un serio debate y se decidió pedir otros dos informes. El cardenal Mazzella tomó parte en esta reunión, y podemos fácilmente suponer que se pronunciara contra el libro, pues se había opuesto decididamente al evolucionismo en un manual de teología que había alcanzado gran difusión. No es necesario, por tanto, imaginar ninguna influencia externa a la Congregación para explicar por qué se pidieron dos nuevos votos. Curiosamente, el secretario Cicognani había escrito una propuesta según la cual no había que tomar ninguna medida contra el libro. Con toda seguridad, fue redactada antes de la reunión que llevó a pedir los nuevos informes, pero muestra claramente que personalmente no se oponía seriamente al evolucionismo.

Los nuevos informes fueron menos favorables a Leroy. Uno de ellos no aconsejaba prohibir el libro. Pero el otro era más riguroso, y aunque tampoco sostenía claramente la prohibición, concluía que era necesario tomar alguna medida, como por ejemplo ordenar al autor que retirara el libro de la venta y retractase su teoría. En la nueva reunión de los consultores se produjo un encendido debate, probablemente debido a la intervención de Buonpensiere. Se le pidió entonces preparar un escrito resumiendo sus opiniones, y en este nuevo informe se recomendaba claramente la prohibición.

Finalmente los cardenales decidieron prohibir la obra, pero no publicar el correspondiente decreto. En cambio, se pidió a Leroy retractarse públicamente, lo que hizo en una breve carta reproducida en el periódico *Le Monde*, de París. Durante los años siguientes, sin embargo, Leroy intentó obtener permiso para sacar a la luz una edición revisada de su libro. Esto provocó un quinto informe. El prefecto de la Congregación no quedó satisfecho con este dictamen y nuevamente encargó a Buonpensiere otro informe, el sexto, que fue completamente negativo. En consecuencia, Leroy no fue autorizado a publicarlo.

Los principales puntos en discusión eran la interpretación de la Sagrada Escritura, la valoración del evolucionismo y la intervención especial de Dios en el origen del ser humano. Las discusiones y las incertidumbres muestran claramente que no existía una doctrina oficial en la Iglesia católica en lo que se refiere a la cuestión del evo-

lucionismo. Esto era bien conocido, obviamente, por los oficiales y las autoridades del Vaticano. La conclusión de las deliberaciones en torno al asunto Leroy contribuyó a que poco después se tomara una decisión similar, en el caso de un libro escrito por el sacerdote norteamericano John Zahm.



L'ÉVOLUTION RESTREINTE

AUX

ESPÈCES ORGANIQUES.

PAR

Le P. M. D. LEROY

DES FRÈRES-PRÊCHEURS

Mundum tradidit Deus
disputationi eorum.
(Eccl., cap. III, V. 2.)

DELHOMME & BRIGUET, ÉDITEURS

PARIS
13, rue de l'Abbaye, 13

LYON
3, Avenue de l'Archevêché, 3

1891

BIBLIOTHEQUE S. J.
Annulé
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

Frontispicio de D. Leroy, *L'évolution restreinte aux espèces organiques* (1891).
Cortesia de la Biblioteca de la Universidad de Navarra.

Capítulo IV

AMERICANISMO Y EVOLUCIONISMO: JOHN A. ZAHM

En 1896, el sacerdote norteamericano John Zahm publicó un libro en el que defendía que el evolucionismo y la doctrina católica son compatibles. Este autor extendía su tesis al origen del hombre, esto es, del cuerpo humano. La Congregación del Índice decidió condenar el libro, pero no publicó el correspondiente decreto. El asunto llegó a ser de dominio público, porque los partidarios y los adversarios de Zahm mantuvieron un largo forcejeo con las autoridades romanas del que quedó constancia a través de muchas cartas. Los problemas de Zahm se complicaron debido a su relación con los líderes del americanismo, movimiento entonces en gran auge. Los documentos del archivo del Santo Oficio arrojan nueva luz sobre ambos problemas.

1. Sacerdote, científico y escritor

John Augustine Zahm nació el 11 de junio de 1851 en New Lexington (Ohio). Su madre, nacida en Pennsylvania, era descendiente de un general británico. Su padre había emigrado desde Alsacia a los Estados Unidos. John se planteó ser sacerdote y, después de contactar con el padre Edward Sorin, de la Congregación de Santa Cruz, marchó a estudiar a Notre Dame (South Bend, Indiana), a donde llegó el 3 de diciembre de 1867[1].

La Congregación de Santa Cruz había sido fundada en Francia, poco después de la Revolución Francesa, por el sacerdote Basil

[1] La Congregación fue fundada en Francia, y su nombre oficial es Congrégation de Sainte-Croix. Por eso la citamos siempre como *Congregación de Santa Cruz* (y no *Congregación de la Santa Cruz).*

Moreau (1799-1873). Edward Sorin (1814-1893), sacerdote de la Congregación, junto con siete hermanos de la misma, llegó a Indiana en 1842, y fundó un colegio que, con el tiempo, se convirtió en la Universidad de Notre Dame. John Zahm fue miembro de la Congregación, en la que desempeñó importantes cargos, y contribuyó decisivamente al desarrollo de la Universidad.

Zahm realizó en Notre Dame los estudios previos al sacerdocio. Se graduó en 1871, y ese mismo año ingresó en el noviciado de la Congregación de Santa Cruz. El 4 de junio de 1875 fue ordenado sacerdote. Bajo la influencia de Joseph Carrier, profesor de Ciencias y director del museo de ciencias, Zahm llegó a ser profesor y director del Departamento de Ciencias de Notre Dame. Consiguió construir un edificio moderno y bien equipado para la enseñanza de las Ciencias, y fue nombrado vicepresidente de la Universidad.

En 1892, Zahm publicó su primer libro, *Sonido y música*[2], al que siguieron otros que trataban sobre las relaciones entre ciencia y religión, algunos de los cuales fueron editados también en francés, italiano y castellano: *La ciencia católica y los científicos católicos* (1893)[3], *Moisés y la ciencia moderna* (1894)[4], *Biblia, ciencia y fe* (1894)[5]. En atención a sus méritos, en 1895 el papa León XIII le confirió el título de doctor. En 1896, Zahm sacó a la luz tres nuevos escritos sobre ciencia y religión: *La teoría científica y la doctrina católica*[6], *La ciencia y la Iglesia*[7], y el libro que provocaría problemas con el Vaticano, *Evolución y dogma*[8].

Evolución y dogma fue publicado en febrero de 1896. Sin que existiera ninguna relación entre los dos hechos, enseguida Zahm marchó a Roma. Había quedado vacante el cargo de procurador general de la Congregación de Santa Cruz, puesto que exigía vivir en Roma, y el padre Gilbert Français, superior general de la

[2] J. A. ZAHM, *Sound and Music*, o.c.

[3] ÍD., *Catholic Science and Catholic Scientists*, o.c.; *Science catholique et savants catholiques*, o.c.; *Scienza cattolica e scienziati cattolici*, o.c.

[4] ÍD., *Moses and Modern Science*, o.c.

[5] ÍD., *Bible, Science and Faith*, o.c.; *Bible, science et foi*, o.c.; *Bibbia, scienza e fede*, o.c.; *Biblia, ciencia y fe*, o.c.

[6] ÍD., *Scientific Theory and Catholic Doctrine*, o.c.

[7] ÍD., *Science and the Church*, o.c.

[8] ÍD., *Evolution and Dogma*, o.c.; *Evoluzione e dogma*, o.c.; *L'évolution et le dogme*, o.c.; *La evolución y el dogma*, o.c.

Congregación, propuso dos nombres. Uno de ellos era Zahm, por el que aquel mostraba preferencia. El 10 de febrero de 1896, el consejo provincial de Notre Dame examinó la petición del superior general, y respondió afirmativamente. El 4 de marzo Zahm recibió con sorpresa la noticia de su nombramiento. No parece que le hiciera especial ilusión el traslado a Roma, pero obedeció y allá se fue. A partir del 1 de abril de 1896 pasó veinte meses en la Ciudad Eterna[9].

Cuando fue a Roma, Zahm tenía 46 años. Allí tuvo la oportunidad de tratar con muchas personalidades del mundo eclesiástico. Fue recibido cordialmente por el papa León XIII y por muchos cardenales. Realizó con éxito gestiones a favor de proyectos promovidos por su Congregación. Y se implicó en el grupo de eclesiásticos norteamericanos que impulsaban una política eclesiástica para los Estados Unidos, el «americanismo», que encontraba cierta resistencia en Roma.

El 22 de julio de 1896, Zahm escribía a su hermano que las versiones italiana y francesa de su libro *Evolución y dogma* estaban en prensa y serían publicadas pronto, y preveía reacciones contrarias[10]. Efectivamente, *La Civiltà Cattolica* difundió pronto una recensión extremadamente crítica, escrita por el jesuita Francesco Salis Seewis.

Después de vivir en Roma poco menos de dos años, en enero de 1898 Zahm fue llamado a Notre Dame porque había muerto el provincial de la Congregación de Santa Cruz. Fue elegido para ocupar este cargo, y ya no volvió a Roma. Lo que no sabía es que, mientras todavía estaba en Roma, en noviembre de 1897, su libro había sido denunciado a la Congregación del Índice. Cuando las autoridades romanas decidieron condenar el libro, Zahm ya se encontraba en los Estados Unidos. Continuó su actividad a favor de Notre Dame, levantando edificios y una biblioteca, hasta que dejó de ser provincial en 1906. Entonces siguió escribiendo y realizó largos viajes por Sudamérica, uno de ellos en 1913 en compañía de Theodore Roosevelt (presidente de los Estados Unidos desde

[9] R. E. WEBER, *Notre Dame's John Zahm. American Catholic Apologist and Educator*, o.c., 87-88 y 94.

[10] J. A. Zahm a A. F. Zahm (22-7-1896): UNDA, Albert F. Zahm Collection, box 4, folder 7. Albert Francis Zahm (1862-1954) fue profesor de ingeniería de la Catholic University of America dede 1895 hasta 1908. Pionero de la ingeniería aeronáutica, construyó el primer túnel de viento en una universidad americana.

1901 hasta 1909), que quedaron reflejados en varios libros publicados con el seudónimo H. J. Mozans. Murió en Múnich (Alemania) en 1921.

2. «Evolución y dogma»

La edición americana de *Evolución y dogma* tiene 461 páginas. El libro está dividido en dos partes: la primera (13-202) trata sobre la teoría de la evolución, su nacimiento y desarrollo a lo largo de la historia, y concluye con dos capítulos en los que se examinan las pruebas a favor y las dificultades. La segunda parte (203-438) está dedicada a las relaciones entre la teoría de la evolución y la doctrina católica. Zahm analiza y critica las interpretaciones materialista y agnóstica del evolucionismo, y defiende un evolucionismo teísta. El resto de los capítulos de la segunda parte están dedicados al origen de la vida, el origen del hombre, y la finalidad.

La segunda parte es el núcleo del libro. La idea central es que la teoría de la evolución es compatible con la doctrina católica, con tal que se la separe de interpretaciones ideológicas que no son científicas, tales como el materialismo y el agnosticismo. La evolución, como teoría científica, deja lugar para la acción divina en la creación y el gobierno del mundo, así como la intervención especial de Dios en la creación del alma humana. Al final del libro Zahm afirma que la evolución no se refiere a la creación, al origen de las cosas, sino al modo de formar las cosas, una vez que el universo ha sido llamado a la existencia por la omnipotencia divina. La evolución exige la creación y se apoya en ella:

> «La evolución postula la creación como una necesidad intelectual, porque sin una creación previa no existiría nada que pudiera evolucionar. [...] Por la misma razón, la evolución postula y debe postular un creador, el Señor soberano de todas las cosas [...] Pero la evolución postula todavía algo más. Para que sea posible la evolución es necesario no solo que haya habido una creación de la nada, sino también que haya habido una anterior involución, o una creación en potencia. Suponer que la simple materia bruta haya podido, por su propio movimiento o por algún poder inherente a la materia como tal, ser la única causa eficiente de la evolución de la materia orgánica desde la

> inorgánica, de las formas más altas de vida a partir de las más bajas, de la criatura racional a partir de la irracional, es suponer que una cosa puede dar lo que no posee, que lo más está contenido en lo menos, lo superior en lo inferior, el todo en una parte. Pero esto no es todo. Para tener una teoría inteligible de la evolución [...] debemos creer también que la acción y la influencia creativas todavía persisten, que siempre han persistido desde la aurora de la creación, y que ellas, y solo ellas, han sido responsables *(efficient)* en todos los incontables estadios del progreso evolutivo desde los átomos a las mónadas, desde las mónadas al hombre» (431-432).

La conclusión del libro es que la evolución ennoblece nuestras ideas sobre Dios y el hombre. Zahm veía también de modo positivo la evolución humana: «Respecto al hombre, la evolución, lejos de privarle de su alto estado, le confirma en él [...] Enseña, y en el lenguaje más elocuente, que es el término más alto de un desarrollo largo y majestuoso, y le vuelve a colocar en su antigua posición de cabeza en el universo, como en los días de Dante y Tomás de Aquino» (435).

Con estilo claro, elegante y desenfadado, Zahm se mostraba partidario de la teoría evolucionista. Aunque señalaba su carácter hipotético, al mismo tiempo afirmaba que contaba con importantes pruebas en su favor, y respondía a los argumentos que se solían esgrimir en contra de ella. Además, la presentaba como una doctrina antigua, que incluso se encontraba avalada por Aristóteles y santo Tomás de Aquino.

3. San Agustín y santo Tomás, ¿precursores de la evolución?

En este punto, su entusiasmo llevaba a Zahm demasiado lejos. Presentaba a los griegos de la antigüedad como precursores de la teoría evolucionista, sobre todo a Empédocles, quien formuló una idea semejante a la selección natural darwinista, tal como atestigua Aristóteles. Para Zahm, Aristóteles, más que Empédocles, debería ser considerado como padre de la teoría de la evolución. Pero aquí fallaba algo. Zahm presentaba un pasaje de la *Física* (libro 2, capítulo 8) donde Aristóteles expone la idea de Empédocles, como si la aprobara; pero, por inadvertencia o por confusión, no decía que, en ese mismo fragmento Aristóteles la descartaba y criticaba (25-28).

No era menos sorprendente encontrar a Tomás de Aquino como padre del evolucionismo. En un primer momento, Zahm decía que santo Tomás había formulado principios sobre la causalidad de las criaturas que tienen gran valor para interpretar el evolucionismo (29-30). Esto no es difícil de admitir. En efecto, la distinción y complementariedad entre la causalidad propia de la acción divina (la «Causa Primera») y la causalidad de las causas creadas (las «causas segundas»), resulta fundamental para comprender la evolución. Pero más adelante presentaba al Aquinate como auténtico precursor del evolucionismo, hilvanando textos donde santo Tomás comenta la creación del mundo (284-293).

Ciertamente, y Zahm lo hacía notar, san Agustín podría considerarse precursor de algunas ideas evolucionistas si se tiene en cuenta su teoría de las «razones seminales». Zahm utiliza textos de santo Tomás en una dirección semejante, para interpretar el relato bíblico de la creación de acuerdo con el evolucionismo. Sin embargo, este punto de vista parece, como mínimo, un tanto discutible y bastante chocante. No obstante, sirve a Zahm para concluir que la «evolución teísta» es una idea católica desarrollada y enseñada por los más eminentes santos y doctores de la Iglesia, que es lo que pretende demostrar. Una «evolución teísta» es una evolución en la que interviene Dios como creador y gobernador del mundo. La conclusión es clara y explícita: «nada hay en la evolución, adecuadamente entendida, que se oponga a la revelación o al dogma; por el contrario, lejos de oponerse a la fe, la evolución, tal como la enseñan san Agustín y santo Tomás de Aquino, es la perspectiva más razonable, y la que mejor se armoniza con la narración bíblica de la creación» (300).

Además, según Zahm, así se evita el antropomorfismo: no hay que atribuir a Dios unas acciones, como modelar con sus «manos» el barro para formar el cuerpo del hombre, que tienen un claro sabor antropomórfico. En la misma línea, añade: «la evolución teísta, en el sentido propugnado por san Agustín y santo Tomás, excluye también la interferencia divina, o sea, las constantes e innecesarias intervenciones por parte de Dios que vienen exigidas por el estrecho y poco elevado antropomorfismo. Ambos doctores ilustres declaran que «en la institución de la naturaleza no buscamos milagros, sino leyes de la naturaleza» (304).

4. Jugando con fuego

La «creación derivada» o evolución, aclara Zahm, no exige milagros continuos. Dios actúa «indirectamente», a través de las leyes naturales que Él mismo ha puesto y continúa manteniendo con su providencia, y esto no es lo que ordinariamente llamamos «milagro». Zahm critica a Darwin y a otros naturalistas, cuando se salen del ámbito de su ciencia, por su falta de claridad en estos temas, y repite su conclusión, aportando un matiz importante:

> «Está claro, por lo dicho en las páginas precedentes, que en lugar de oponerse a la fe, la evolución teísta está apoyada tanto por las declaraciones del Génesis como por las autoridades filosóficas y teológicas más venerables de la Iglesia. He mencionado especialmente a san Agustín y a santo Tomás [...] pero sería fácil aducir el testimonio de otros [...] Por supuesto, nadie intentará mantener que ninguno de los Padres o Doctores de la Iglesia enseñó la evolución en el sentido en que se la entiende hoy día. No lo hicieron por el simple motivo de que el tema ni siquiera se había planteado en su forma actual, y porque su formulación como teoría, en su aspecto actual, era imposible antes de que los científicos estuvieran en posesión de los resultados acumulados por la observación y la investigación en los últimos tiempos. Pero hicieron todo lo que era necesario para justificar plenamente mi intento; formularon principios que son perfectamente compatibles con la evolución teísta. Afirmaron, de la manera más positiva y explícita, la doctrina de la creación derivada frente a la teoría de una perpetua creación directa de organismos, y pusieron el peso de su gran autoridad a favor de la doctrina de que Dios administra el universo material mediante leyes naturales, y no mediante constantes intervenciones milagrosas. Por lo que se refiere al presente argumento, estos principios son tan favorable a mi tesis como lo sería la promulgación de una teoría más detallada de la evolución» (312-313).

Por tanto, Zahm no pretende que san Agustín y santo Tomás hayan sostenido una teoría evolucionista en el sentido moderno. solo aspira a demostrar que sus principios son compatibles con esa teoría y le proporcionan apoyo. En lo esencial, según Zahm, todo estaba ya en Aristóteles, san Gregorio de Nisa, san Agustín y santo Tomás (382-383).

Zahm jugaba con fuego. En una época de crisis filosófica y teológica que estaba siendo testigo de un renacimiento de santo Tomás

promovido expresamente por el papa León XIII, quienes se mostraban comprometidos con ese renacimiento solían contemplar con malos ojos la teoría de la evolución, que era utilizada frecuentemente como un arma a favor del materialismo y el agnosticismo, y debieron de sentirse muy disgustados al ver que otros se servían de santo Tomás para apoyar una teoría que juzgaban opuesta a la doctrina católica.

5. Argumentos a favor y en contra del evolucionismo

En los dos capítulos últimos de la primera parte de su libro, Zahm examina los argumentos a favor del evolucionismo (capítulo 7, 84-139), y las objeciones que se le suelen oponer (capítulo 8, 140-202). Las dificultades principales, que reduce a tres, son las mismas que se siguen discutiendo en la actualidad: que no hay ejemplos de cambios de una especie a otra, que el registro fósil es imperfecto, y que el cruce de especies distintas es infecundo. Aun reconociendo que existen dificultades, Zahm mantiene una actitud favorable al evolucionismo. Está convencido de que, a la larga, ganará el debate. Como mínimo, es una teoría altamente probable (68, 75, 134-135, 388).

Zahm también presenta la objeción filosófica clásica: que la evolución de las especies es imposible porque estas son fijas (313-319). Aquí se limita a distinguir que las especies pueden ser fijas en sentido metafísico y lógico, pero que corresponde a la investigación experimental determinar si lo son las especies de los vivientes reales. Zahm menciona al dominico francés Dalmace Leroy, que había escrito también a favor de la compatibilidad entre evolución y cristianismo. En esta ocasión muestra que, aunque había citado la primera edición de la obra de Leroy, también conocía la segunda (*L'évolution restreinte aux espèces organiques,* 1891), porque remite al lector al tercer capítulo de esa edición (317). La alusión a Leroy no le iba a favorecer, porque el libro de Zahm iba a ser examinado en la Congregación del Índice muy poco después de que esta juzgara negativamente la edición revisada del libro de Leroy.

La doctrina contraria al evolucionismo, o sea, la teoría de las creaciones especiales, según Zahm, lleva a la ciencia a un callejón sin

salida, no explica nada, y por su propia naturaleza tiende a obstaculizar el progreso (419). Un modo de expresarse que no podía agradar a los teólogos partidarios de la «creación especial».

Zahm afirma que no existe una vía media entre la creación y la evolución, de modo que debemos ser creacionistas o evolucionistas (75). Este modo de hablar, que persiste en la actualidad, es poco afortunado. Lo que realmente se opone no son la creación y la evolución, el creacionismo y el evolucionismo, sino la evolución o el evolucionismo, por una parte, y la «creación especial», por otra. La creación especial afirma que Dios creó las distintas especies vivientes tal como existen en la actualidad desde el principio, o que Dios fue creando directamente, en distintas épocas, las nuevas especies que fueron poblando el mundo. Eso es lo único que se opone a que unas especies provengan de otras por transformaciones sucesivas. En cambio, la evolución no contradice la creación del universo ni la acción de Dios que mantiene en el ser y en el obrar a todas las criaturas. El modo de hablar que Zahm utiliza en algunos pasajes es desafortunado. En otros, se preocupa de disipar los malentendidos que oponían, entonces como ahora, creación y evolución, y afirma de modo rotundo que no hay oposición entre evolución y acción divina, sino que, por el contrario, la evolución supone la creación y la acción divina continua en la naturaleza: incluso puede decirse que esta es una de las ideas centrales de su libro.

6. El origen de la vida

El capítulo 5 de la segunda parte está dedicado a analizar el origen y la naturaleza de la vida, y ahí ocupa un lugar importante el estudio de la generación espontánea (320-323). Zahm afirma decididamente que los Santos Padres y los escolásticos admitieron pacíficamente la generación espontánea. Los griegos y los medievales suponían que las formas más bajas de vida se habían originado de modo espontáneo a partir bien de la tierra o bien de materia orgánica en putrefacción.

Zahm sostiene que, desde el punto de vista científico, se sabe muy poco acerca del origen de la vida, e incluso llega a afirmar que

lo mismo que el origen de la materia, el origen de la vida es una cuestión que cae fuera de la competencia de la ciencia (327). Pero se preocupa de mostrar que, en el caso hipotético de que algún día llegara a producirse vida de modo artificial, eso no plantearía ninguna dificultad doctrinal, como lo muestra que los Padres y los escolásticos admitieron pacíficamente la generación espontánea (331). Zahm concluye que la generación espontánea sin Dios es muy difícil de concebir, pero que con Dios no plantea mayor problema (338-339).

El tratamiento de este tema es algo confuso, lo cual no puede sorprender demasiado si se tiene en cuenta el estado de los conocimientos científicos en aquella época. Pero no podía pasar desapercibido para quienes intentaban crear una nueva escuela escolástica, el neotomismo. Francesco Salis Seewis, jesuita colaborador de *La Civiltà Cattolica,* publicó inmediatamente cuatro artículos relacionados con esta cuestión, intentando precisar qué opinaban sobre la generación espontánea Aristóteles, santo Tomás de Aquino y los escolásticos [11].

7. El origen del hombre

El capítulo 6 de la segunda parte (340-368) trata del origen del hombre, tema clave cuando se discute si el evolucionismo es compatible con la doctrina católica. De acuerdo con los autores católicos, Zahm afirma que el alma humana es creada inmediatamente por Dios. Casi todo el capítulo está dedicado a estudiar el origen del cuerpo, y en definitiva, a responder a la pregunta: ¿puede admitir un católico que el cuerpo del primer hombre se originara por evolución a partir de otros animales?

Zahm repasa algunas soluciones propuestas por católicos. Expone la teoría de St. George Mivart, quien había respondido afirmativamente en su libro sobre la génesis de las especies, publicado

[11] F. SALIS SEEWIS, «La generazione spontanea e la filosofia antica», a.c., 142-152; «Sant'Agostino e la generazione spontanea primitiva», a.c., 421-438; «S. Tommaso e la generazione spontanea primitiva», a.c., 676-691; y «Le origini della vita sulla terra secondo il Suarez», a.c., 168-176.

en 1871. También subraya que, si bien algunos intentaron que ese libro fuera condenado, no lo consiguieron, y en cambio el Papa confirió un doctorado a Mivart. Menciona que santo Tomás de Aquino, cuando habla de este tema, admite que los ángeles pudieron haber desempeñado algún papel en la formación del cuerpo del primer hombre, y concluye que, de modo semejante, se puede admitir que otras criaturas también hayan podido intervenir, lo que equivale a presentar la idea de santo Tomás como favorable a la posibilidad del origen del cuerpo humano por evolución. Señala que, aunque existen dificultades, el origen del cuerpo humano por evolución es compatible con los principios de san Agustín y de santo Tomás. Menciona asimismo la teoría del cardenal español Zeferino González, quien llegó a afirmar que gran parte de las dificultades desaparecen si se admite que el origen evolutivo del cuerpo humano fue complementado por una especie de toque final de Dios, una acción especial mediante la cual el organismo animal quedaría preparado para recibir la infusión del alma humana. Sin embargo, Zahm dice que ve innecesario ese complemento propuesto por el cardenal González, y que, si se admite el origen evolutivo del cuerpo humano, parece más lógico y coherente prescindir de él.

El origen del hombre era, sin duda, punto central en las discusiones. Se admitía generalmente, como enseñanza de la Biblia, que debió de existir una acción divina directa y especial para formar el cuerpo del primer hombre. Esto parecía corresponder al relato de la Biblia, a la especial dignidad del ser humano y a la especial providencia que Dios tiene con él.

8. Amistades peligrosas

Como todo autor que defiende unas ideas, Zahm se preocupó de mencionar los apoyos con que contaba, y entre ellos ocupaban un lugar importante los autores católicos que defendían posiciones similares. No en vano intentaba mostrar que sus ideas se podían conciliar con el dogma católico. Resulta lógico, por tanto, que en repetidas ocasiones Zahm se refiera a los congresos internacionales científicos de católicos que se estaban celebrando precisamente en

aquellos años. Cuando Zahm publicó su obra en 1896, habían tenido lugar los tres primeros (París, 1888 y 1891, y Bruselas 1894). Zahm recoge citas textuales de intervenciones de monseñor Maurice d'Hulst en el congreso de 1891 y de Duilhé de Saint-Projet en el de 1894, así como una resolución aprobada por aclamación también en el de 1894. Además, reproduce palabras textuales del cardenal Zeferino González, quien, refiriéndose a la teoría de Mivart sobre el origen evolutivo del cuerpo humano, había afirmado que no iba a ser él quien condenara esa teoría, porque solo a la Iglesia compete calificar ese tipo de proposiciones y dictaminar sobre su compatibilidad con la Escritura (361-363).

Nadie ponía en duda la ortodoxia del cardenal González. Pero no puede decirse lo mismo de monseñor d'Hulst, de Mivart y de algunas opiniones que se manifestaron en los congresos internacionales científicos. Al mencionarlos, Zahm pretendía dar solidez y verosimilitud a sus afirmaciones, pero podía conseguir el efecto contrario. Esas citas, más que tranquilizar, podían aumentar la alarma, porque mostraban que las ideas favorables al evolucionismo se estaban extendiendo.

Algo semejante sucede con la autoridad que Zahm cita a continuación, otorgándole una mención especial. Se trata del dominico Leroy. Zahm le vuelve a citar, esta vez como defensor de la teoría de Mivart, y advierte expresamente que su obra, además de tener los permisos oficiales de los censores eclesiásticos, se presentaba apoyada por autoridades tan distinguidas como el científico A. de Lapparent y el teólogo Monsabré (363-364). Evidentemente, Zahm no conocía la retractación pública de Leroy, que había tenido lugar en 1895, cuando aquel preparaba la publicación de su libro. Es completamente inverosímil que, si la hubiera conocido, se hubiera referido a Leroy como autoridad para apoyar sus ideas.

9. Evolución y finalidad

El capítulo 7 de la segunda parte se titula «Teleología, vieja y nueva» (369-377). Era necesario tratar este tema. El libro ya estaba en su última parte, y hasta ahora Zahm se había limitado a argu-

mentar que el evolucionismo es compatible con la creación y la acción divina sobre el mundo. Pero nada se había dicho de una de las objeciones principales. Como Zahm escribe al comienzo del capítulo:

> «Pero existe todavía otra objeción en contra de la evolución que es considerada por muchos como más seria que ninguna de las que hemos considerado hasta ahora, tanto filosóficas como teológicas. Esta objeción, dicho brevemente, es que la evolución destruye completamente el argumento del diseño de la naturaleza, y acaba con la teleología o doctrina de las causas finales. En el caso de Darwin, por ejemplo, tal como vemos en su *Vida y cartas,* él no tenía dificultad en aceptar la creación derivada en vez de especial, pero cuando se trataba de reconciliar la selección natural y la evolución con la teleología tal como la había enseñado Paley, sentía que su argumento principal para creer en Dios se le había esfumado completamente» (369).

William Paley (1743-1805) fue un ministro anglicano que escribió libros muy influyentes sobre filosofía y cristianismo. En 1802 publicó su *Teología natural o evidencias de la existencia y atributos de Dios reunidas de los fenómenos de la naturaleza,* donde expone su famoso «argumento del diseño», como prueba de la existencia de Dios. Para Paley la mayor evidencia de diseño en la naturaleza es lo que llama «adaptación perfecta», esto es, el que Dios haya creado cada planta y cada especie animal perfectamente adaptada a su entorno. Es una prueba de la existencia de Dios, pues, del mismo modo que si encontramos un reloj y examinamos su funcionamiento, concluiremos que ha debido ser proyectado por un artífice inteligente, con mayor razón, los vivientes, que son algo mucho más sofisticado que un reloj, remiten a Dios como autor de la naturaleza[12].

Aparentemente, el darwinismo había acabado con ese tipo de argumentos. La finalidad que observamos en el mundo sería simplemente el resultado de una acumulación de muchísimos cambios

[12] Darwin dejó intacto el diseño, pero eliminó el proyectista; la «mano invisible» de la selección natural da cuenta de la adaptación perfecta de Paley. Frank Burch Brown ha descrito la teoría de Darwin como una «teleología sin religión» (F. B. BROWN, «The Evolution of Darwin's Theism», a.c., 18). Julian Huxley lo había notado ya algunos decenios antes: «El darwinismo de finales del siglo XIX llegó a asemejarse a la escuela de Teología natural del inicio del mismo siglo, Paley *redivivo,* podríamos decir, pero en sentido contrario desde el punto de vista filosófico, con la selección natural como "Deus ex machina", en vez del Artífice divino» (J. HUXLEY, *Evolution: The Modern Synthesis,* o.c., 23).

favorables en los vivientes. En la lucha por la supervivencia, solo subsisten los mejor adaptados, y ese procedimiento, completamente natural y ciego, a la larga produciría organismos cada vez mejor adaptados a distintas necesidades. La finalidad que observamos en la naturaleza no sería el resultado de un plan, sino de un complejo juego de fuerzas ciegas. Los antiguos veían en el orden y la finalidad naturales una pista para conocer la existencia de un Dios creador y providente que gobierna el mundo; la evolución habría acabado con esta ilusión.

Zahm afirma que el evolucionismo deja sin valor el clásico «argumento del diseño», pero, en su lugar, manifiesta una finalidad natural que es mucho más rica e interesante que la antigua. No es difícil ver por qué. El despliegue de la evolución a lo largo de millones de años, comenzando por una materia en estado primitivo y acabando en vivientes enormemente sofisticados, supone la existencia de un conjunto de potencialidades que se van actualizando poco a poco, de manera que el proceso en su conjunto sería ininteligible si no existiera un plan que es realmente grandioso.

En esta línea, Zahm rechaza las filosofías antifinalistas que pretenden basarse en la evolución, y cita a su favor a los autores que ven en la evolución una nueva manera de comprobar, de modo más profundo que antes, la existencia de finalidad en la naturaleza y de un plan superior.

10. La reseña del marqués de Nadaillac

Pronto aparecieron reseñas del libro de Zahm. En *Revue des Questions Scientifiques* de julio de 1896, se publicó una firmada por el marqués de Nadaillac [13].

Desde el principio, la reseña es muy elogiosa. Señala que la obra resume admirablemente todo lo que sobre el tema se ha escrito desde la antigüedad hasta nuestros días. Zahm se declara partidario del evolucionismo, e intenta mostrar que está de acuerdo con la

[13] MARQUÉS DE NADAILLAC, «L'évolution et le dogme»: *Revue des Questions Scientifiques* 40 (1896) 229-246.

doctrina de la Iglesia, de la que se proclama discípulo fiel y enérgico defensor. Hay que separar la evolución de sus interpretaciones ateas, agnósticas, panteístas o materialistas, y poner de relieve que es un magnífico testimonio del Dios que está presente en toda la naturaleza. Nadaillac no se opone a estas afirmaciones, pero tiene serias reservas sobre algunas afirmaciones de Zahm y sobre el valor científico del evolucionismo.

Así, después de resumir lo que Zahm dice sobre las presuntas anticipaciones del evolucionismo por parte de los Santos Padres y de santo Tomas, Nadaillac comenta: «Las conclusiones del sabio teólogo sobrepasan evidentemente a las premisas. Me parece difícil hacer salir la evolución general de los seres, tal como la comprendemos en la actualidad, de las palabras de los filósofos de la antigüedad o de los doctores de la Iglesia, y no sabríamos encontrar en las tesis que ellos proclaman un apoyo para las doctrinas de Lamarck o de Darwin, y menos aún para las de los neodarwinistas o los neolamarckistas» (231).

Nadaillac manifiesta una oposición completa a la posibilidad de la abiogénesis (el origen de los vivientes a partir de la materia inorgánica): «Sin duda la ciencia realizará enormes progresos [...] Pero no sabríamos admitir, cualquiera que sea el poder nuevo que la ciencia aportará al hombre, que por combinaciones físicas, químicas o mecánicas se llegue a producir la vida. Ese día el hombre se igualaría al Creador, y esto no lo puede aceptar ningún cristiano» (232).

También se refiere al origen del hombre, y menciona la tesis de Mivart y Zahm sobre la infusión del alma humana. Pero se declara incompetente sobre ese tema, afirmando que desde el punto de vista científico, que es el suyo, la cuestión es insoluble. Sin embargo, tiene en cuenta que la hipótesis de Mivart, aunque suscitó un fuerte escándalo, al cabo de veinticinco años sigue siendo profesada sin que la Santa Sede, guardián de la fe, haya juzgado útil condenarla. Incluso recuerda que, después de haberla propuesto, Mivart fue creado doctor por iniciativa del papa Pío IX. Nadailllac también alude a la tesis del cardenal González, y se muestra de acuerdo con Zahm en que la modificación que propone (una producción directa parcial del cuerpo por parte de Dios)

no resulta satisfactoria ni es muy coherente con el evolucionismo (234-235).

Nadaillac muestra, pues, aprecio y respeto por Zahm, y considera que su tesis es compatible con la doctrina católica. Pero ve grandes dificultades para admitir el evolucionismo, al menos en el estado en que se encontraba en ese momento, como doctrina verdadera: faltan pruebas. Se coloca en su terreno propio, que es el científico, y presenta una tras otras las objeciones.

La más importante es que no conocemos los procesos mediante los cuales se produciría la evolución; este es el punto menos satisfactorio de la nueva doctrina. Se proclama el resultado sin decir, e incluso sin comprender, las causas. Además, Nadaillac pasa revista a la imposibilidad de que las especies se transformen por la generación, al problema de la infecundidad de los híbridos, a las incertidumbres que rodean a las presuntas explicaciones basadas en la selección natural, en la influencia del medio, en la herencia de los caracteres adquiridos; y señala que los mismos evolucionistas están de acuerdo en que todavía no se ha encontrado la explicación del proceso de transformación de las especies (239 y 242). Era un argumento frecuente durante el «eclipse» del darwinismo.

A pesar de las objeciones, Nadaillac es contundente al afirmar que las nuevas vías que plantea el evolucionismo no contienen nada contrario a la doctrina cristiana (238). Su análisis es respetuoso y objetivo, y concluye:

> «El libro del doctor Zahm es un libro de gran mérito [...] pero, se me permitirá decirlo, toma demasiado como verdades adquiridas lo que son hipótesis que deben demostrarse [...] Si no estoy muy dispuesto a admitir las conclusiones de la escuela evolucionista, tampoco las puedo rechazar de modo absoluto. En Escocia, el jurado, además de las respuestas habituales, tiene el derecho, sin pronunciarse sobre el hecho mismo, de responder *not proven,* eso no está probado. Tal es, hoy día, mi única conclusión, y esa misma será, no lo dudo, la de todos aquellos que aborden estos estudios sin prejuicios y con el único deseo de llegar a la verdad» (245-246).

11. La reseña de «The Dublin Review»

Otra reseña apareció en *The Dublin Review* en octubre de 1896, firmada por F. David[14]. Se trataba del franciscano David Fleming, quien trabajó en la curia vaticana (en el Santo Oficio, más en concreto), y trató a Zahm y a sus amigos. Era una reseña favorable a Zahm.

Después de alabar la «usual claridad y habilidad» de Zahm, Fleming fija la atención en varios aspectos. El primero es la generación espontánea. Fleming señala que santo Tomás parecía admitirla con cierta reluctancia, y que en este punto, como en muchos otros puntos difíciles, cambió de opinión frecuentemente. Pero a pesar de esto, y de que los Padres y escolásticos estaban equivocados al respecto (como Zahm también señala), Fleming admite que el razonamiento de Zahm es correcto cuando concluye que

> «[...] no se puede considerar como opuesto a la fe sostener que en el principio el Creador infundió en la materia la actividad necesaria para que se originase la evolución de la vida orgánica y su diferenciación en el curso de los tiempos de acuerdo con las leyes que Él había dictado, y que además, si la investigación futura exigiera admitir la «abiogénesis», al aceptarla lealmente estaríamos siguiendo las huellas de grandes pensadores católicos y teólogos del pasado» (248).

Fleming también se muestra de acuerdo con Zahm acerca de la «creación derivada» o mediata, o sea, la formación de ciertos organismos a partir de otros. Dice que este punto ha sido desarrollado en su país por Mivart y otros desde hace años, y que «lo esencial del argumento es que si los escolásticos hubieran tenido delante los hechos que tenemos nosotros, no hubieran dudado un momento en admitir que todas las especies vivientes en la actualidad son el resultado de una creación no directa e inmediata, sino derivada y mediata» (248).

Otro importante aspecto en el que Fleming coincide con Zahm es en que el panteísmo, el materialismo, el ateísmo y el agnosticismo, que parecían estar inseparablemente ligados al evolucionismo,

[14] F. DAVID (seudónimo de D. Fleming), «Recensión de John A. Zahm, "Evolution and Dogma"», a.c., 245-255.

en realidad se pueden disociar de él; así desaparece una fuente de la sólida oposición de ilustres eclesiásticos frente al evolucionismo. Además, la verdadera idea de evolución es singularmente bella y se armoniza perfectamente con el gobierno divino del mundo, porque es más perfecto crear seres capaces de contribuir a la producción de otros, que crear todo directamente. Fleming también da la razón a Zahm con respecto a la teleología (248-249).

Fleming argumenta (como también Zahm) que podemos rechazar las teorías especiales de Lamarck, Darwin u otros, pero no podemos rechazar la evolución como contraria a la razón o a la fe, sin que eso signifique que hayamos de aceptarla: que de hecho se haya dado la evolución es algo que debe probarse. En opinión de Fleming: «Nos parece que, en la situación presente, la teoría de la evolución ha pasado del estado de ser *meramente posible* al estado de *probabilidad* [...] Nos parece bastante evidente que no existe incompatibilidad entre evolución y teísmo, o entre evolución y espiritualismo —quiero decir, la doctrina que sostiene la espiritualidad del alma y su creación separada» (250).

Sobre la relación entre la evolución en general (de plantas y animales) y la narración bíblica de la creación, Fleming cita al jesuita Hummelauer como exponente de la opinión generalizada, que él mismo acepta, según la cual no existe tal conflicto.

Así se llega al punto final, que es siempre el culmen de las discusiones: el origen de Adán. Zahm, recuerda Fleming, se alinea con Mivart, Leroy y, con las matizaciones del caso (que Zahm recuerda y Fleming también), con el cardenal Zeferino González. El razonamiento filosófico, en el que cita a santo Tomás, lleva a Fleming a concluir que nada se puede objetar desde el punto de vista metafísico o físico. Queda por ver si lo mismo sucede con la revelación positiva. Fleming razona que el Génesis no apoya ni la formación inmediata ni la evolutiva del cuerpo de Adán. Por lo que se refiere a los Padres, opina que no parece que quieran enseñarnos nada al respecto. En cuanto a la creación de Eva, menciona la opinión de Orígenes y del cardenal Cayetano, añadiendo que no fueron censurados por la Iglesia, y dice: «En nuestra humilde opinión, y hablamos dispuestos a corregir lo que decimos, no estamos obligados por ningún *principio* de teología o exégesis a insistir sobre la

naturaleza estrictamente histórica y científica de la narración de la creación y formación de Eva [...] La práctica unanimidad de los intérpretes sobre este punto no coloca el asunto fuera de toda investigación respetuosa y reverente. Con gusto dejamos el asunto a la autoridad de la Sede Apostólica» (254).

Al final de su artículo, Fleming califica la obra de Zahm de «admirable y útil», y añade algunas pequeñas observaciones. Se trata de una recensión completamente favorable a todas y cada una de las principales tesis desarrolladas en el libro, escrita por un religioso que, en repetidas ocasiones y también en el final mismo de su artículo, se muestra dispuesto a seguir la guía infalible de la Santa Iglesia.

12. La reseña de «La Civiltà Cattolica»

La edición italiana del libro de Zahm fue publicada el mismo año que la americana (1896), y en enero de 1897 fue reseñada en la revista de los jesuitas de Roma, *La Civiltà Cattolica*[15]. En los datos del libro se hace constar que Zahm es doctor en Filosofía por nombramiento del papa León XIII, y profesor de Física en la Universidad de Notre Dame, Estados Unidos de América, y que la versión italiana ha sido autorizada por el autor.

Desde el primer momento, el autor de la recensión (el jesuita Francesco Salis Seewis) advierte que en *La Civiltà* hasta ahora han alabado como se merecen los escritos de Zahm, y que lamentan tener que criticar el nuevo libro. Para poner en guardia al lector, se dice, bastaría ver que en un apéndice, Zahm plantea si un buen católico puede ser evolucionista, y responde afirmativamente utilizando palabras de un protestante, Gladstone. Salis Seewis señala que una cita semejante no la haría nunca un sacerdote en Italia, pero que está de acuerdo con el espíritu y las obras de cierta escuela de malentendida conciliación que en los últimos años se ha venido formando en Europa y América. También está de acuerdo, sigue diciendo, con algunos periódicos católicos bien conocidos, no italianos, que aplauden la obra de Zahm diciendo que *Evolución y*

[15] F. SALIS SEEWIS, «"Evoluzione e Dogma" pel Padre J. A. Zahm», a.c., 201-204.

dogma no contiene nada que no sea o pueda ser verdadero, y que es el evento más importante del año 1896. Salis Seewis comenta que este coro de elogios marca 1896 como un año desfavorable para esos países, ya que tiene razones positivas para dudar que esos elogios sean suscritos por los obispos, que son los custodios legítimos de la sana doctrina en las iglesias que les están confiadas.

Es un comienzo fuerte, pero el autor no rebaja el tono. A continuación muestra que no todo han sido elogios, citando un comentario crítico de una revista de lengua inglesa, según la cual la obra de Zahm es tan pobre que, si en lugar de ir a favor de la evolución hubiera ido en contra, hubiera sido considerada como una desgracia para la literatura católica. ¿Motivos? Siempre que ha habido ocasión, y no han sido pocas veces, dice Salis Seewis, hemos demostrado qué se puede pensar del evolucionismo:

> «Lo hemos considerado siempre solo desde el punto de vista científico. Nuestra pregunta siempre ha sido solamente esta: *¿Qué valor tiene el evolucionismo ante el tribunal de la ciencia positiva y de la lógica?* Y recogiendo las objeciones que se han planteado y nunca resuelto, y lo que sus partidarios, Zahm incluido, confiesan, hemos debido concluir cada vez que el evolucionismo solo puede ser calificado como un tejido de paralogismos vulgares, de suposiciones arbitrarias, no sostenidas sino falseadas por los hechos, de aforismos fantásticos y de subterfugios indecentes para la seriedad de la ciencia» (202).

Pero, lamenta Salis Seewis, son pocos los espíritus independientes, y bastantes católicos (siempre de fuera de Italia) han bendecido ese ídolo como si fuera un santo, sea para justificarse ellos mismos, sea para alegrar a otros que se arrodillan ante él, no paran de afirmar que la evolución no se opone al dogma, y que se puede ser buen católico y evolucionista al mismo tiempo. ¡Cómo si el primer y verdadero impedimento para admitir el evolucionismo, dice enfáticamente Salis Seewis, viniera del temor de chocar con la Biblia!; ¡de ningún modo!, continúa: proviene de los defectos científicos de ese sistema. Ciertamente se exige además que no se retuerzan las palabras de la Biblia a capricho, como hacen algunos evolucionistas católicos. Entre los diversos sentidos que admite el texto sagrado, los buenos católicos, si no hay nada definido por el Magisterio auténtico, escogerán los que mejor se adapten a los datos de la cien-

cia, evitando significados fantásticos; eso es lo que siempre han dicho los doctores. Salis Seewis escribe a continuación:

> «Que el evolucionismo pase primero sus exámenes en el tribunal de la ciencia, y salga con la patente de sistema fundado sobre principios evidentes, deducciones lógicas y hechos positivos, y solamente entonces merecerá que se lo confronte con la Revelación [...] Pero mientras no presente más que la esperanza de futuras demostraciones [...] mientras siga razonando como si la lógica nada tuviera que ver con él [...] mientras las cosas estén así, decimos, es inútil y produce asombro que existan católicos que ahora se dan prisa en introducir en la sacristía este fracaso de la ciencia [...] He aquí por qué nosotros siempre hemos mantenido la cuestión en el terreno científico; mientras que el querer llevar a los fieles al terreno teológico, que no les corresponde, nos ha parecido, también ahora, no solo peligroso, sino incluso insidioso» (203).

En la conclusión de su recensión, Salis Seewis alude a la intención de Zahm, que, sin duda, es recta, tal como lo muestran sus escritos precedentes, que han hecho mucho bien. Lamenta que su buena voluntad se haya dejado arrastrar en esta ocasión por una mal enfocada conciliación que lleva a ceder y conceder al enemigo, con la esperanza de la paz más que de la justicia y la verdad. Y también lamenta que, con la versión italiana del libro, el evolucionismo, que hasta ahora apenas había penetrado entre los católicos de Italia y menos aún había sido defendido públicamente por un eclesiástico, pueda fácilmente arrastrar a los ingenuos que creerán poderse fiar de la precedente fama del autor. Salis Seewis acaba desaconsejando vivamente el libro como inoportuno y perjudicial para quien no tiene la voluntad, los medios y el tiempo para formarse un juicio por sí mismo.

13. El Congreso de Friburgo

El cuarto Congreso Internacional Científico de los católicos tuvo lugar del lunes 16 al viernes 20 de agosto de 1896, en Friburgo de Suiza[16]. Después de los dos primeros, celebrados en París en

[16] P. PISANI, «Le Congrès de Fribourg», a.c., 119-125.

1888 y 1891, y del tercero, en Bruselas en 1894, Friburgo era un paso adelante en todos los sentidos. Significaba una mayor integración del mundo latino y del alemán, un paso importante en la internacionalidad: fue presidido por un profesor alemán de Múnich, y un porcentaje elevado de las 192 memorias publicadas (en concreto, 38) estaban en alemán, existiendo además una nutrida representación de memorias en otras lenguas: italiano, inglés, holandés, español, etc. Por primera vez los participantes pudieron redactar sus ponencias en su lengua nacional. La participación superó a los anteriores congresos, y los suscriptores, que pagaron para recibir las memorias publicadas, se elevaron a 3.007. Las actas fueron publicadas en once volúmenes que sumaban un total de 3.610 páginas[17].

La cordialidad fue una característica destacada del Congreso. La Universidad de Friburgo, de inspiración católica y de reciente creación, estaba logrando un impacto notable en la vida de la pequeña y pintoresca ciudad, cuyos moradores se volcaron en detalles con los congresistas, incluyendo alojamientos en sus propias casas y el adorno de calles y plazas. Toda la población estaba en fiestas, en un ambiente familiar.

El papa León XIII en persona, en un documento escrito que dirigió a monseñor d'Hulst el 20 de mayo de 1887, había marcado los límites desde el punto de vista doctrinal: en esos congresos se debían tratar las cuestiones científicas como ayuda para la teología, pero sin inmiscuirse en los problemas teológicos, que exigían una sede adecuada[18]. Sin embargo, en varias ocasiones surgieron problemas cuando en las secciones de ciencias o antropología se abordaban temas relacionados con el evolucionismo[19]. En el Congreso de Friburgo incluso se creó una nueva sección dedicada a la exégesis bíblica, lo cual era considerado como la culminación de los deseos del fundador de esos congresos, el recientemente fallecido canónigo Duilhé de Saint-Projet. Aunque la dirección del Congreso

[17] F. BERETTA, «Monseigneur d'Hulst, les Congrès Scientifiques Internationaux des Catholiques et la question biblique...», a.c., 79-80.

[18] LEÓN XIII, «Breve a Mons. d'Hulst sobre el Congreso científico internacional de católicos», a.c., 379-381.

[19] Ver, p. ej.: F. BERETTA, «Monseigneur d'Hulst, les Congrès Scientifiques Internationaux des Catholiques et la question biblique...», a.c., 114-117.

garantizó que las discusiones se mantuvieran dentro de ciertos límites, no faltaron protestas e incluso enfados de algunos [20].

Zahm, que ya había intervenido en el Congreso de Bruselas en 1894, fue de Roma a Friburgo en agosto de 1897 y presentó una conferencia sobre el evolucionismo y la finalidad, tema que había tratado en su libro *Evolución y dogma.* La idea básica era la misma: que el evolucionismo, lejos de aniquilar la finalidad en la naturaleza, pone de manifiesto que existe una finalidad todavía más profunda, rica e interesante de cuanto se pensaba anteriormente.

Era un discurso optimista, con cierto aire de riesgo. La *Revue des Questions Scientifiques* de los católicos belgas publicó el texto íntegro [21], pero precedido de dos advertencias. La primera era que el comité de redacción de la revista dejaba enteramente al autor la responsabilidad de las ideas allí expuestas, haciendo notar que diferían notablemente de las que muchas veces habían aparecido en esa revista sobre el evolucionismo. Además, la revista se permitía remitir a los lectores a varios trabajos sobre evolución y teleología: los tres últimos capítulos de un libro de P. Janet sobre las causas finales, que son una defensa de la existencia de finalidad en la naturaleza; los artículos de Salis Sewis en *La Civiltà Cattolica* sobre la generación espontánea, que son críticos con el evolucionismo; y la recensión del libro de Zahm por parte de David Fleming en *The Dublin Review,* favorable a Zahm. Por fin, la revista puntualizaba varios aspectos del texto de Zahm.

El discurso de Zahm era directo y desenfadado. Defendía abiertamente el evolucionismo frente a quienes admitían la «creación especial», argumentaba a favor de una lectura alegórica y no literal de la narración del Génesis, afirmaba que la teoría de la creación especial se encontraba «completamente desacreditada» y que era «indigna de la menor consideración como hipótesis práctica para guiar al investigador en el estudio de la naturaleza y de sus leyes». Hablaba de *El origen de las especies* de Darwin como una «gran obra». Y afirmaba con varios argumentos que un análisis adecuado del evolucionismo muestra que esa teoría no es contraria a la finalidad natural, sino más bien favorable.

20 P. PISANI, «Les Congrès Scientifiques Internationaux des Catholiques», a.c., 115.
21 J. A. ZAHM, «Évolution et téléologie», a.c., 403-419.

En Friburgo se oyó también la voz del americanismo, que iba a desempeñar un papel importante en el caso Zahm. Monseñor Denis O'Connell había sido rector del Colegio Americano en Roma, mantenía una estrecha amistad con Zahm, y era una personalidad influyente tanto en los medios eclesiásticos de Roma como en los de Estados Unidos. Presentó una ponencia en la que exaltaba los valores americanos, que fue considerada por algunos como una crítica a la Iglesia en Europa occidental. Los ecos en Francia fueron inmediatos. La posición de Zahm, favorable a la evolución, iba a verse cada vez más inmiscuida en la lucha entre americanistas y europeos.

14. «Evolution and Dogma» ante el Santo Oficio

Poco tiempo después de que la edición italiana fuese publicada, *Evolution and Dogma* fue tomado en consideración en la Congregación del Santo Oficio. La documentación existente es muy breve (quizá esté incompleta), y todo parece indicar que el procedimiento pronto se vio interrumpido. Ningún documento oficial fue publicado y, por lo que sabemos, el episodio no llegó a ser conocido fuera del estrecho círculo del Santo Oficio. De hecho, no se menciona en ninguno de los eventos posteriores (denuncia y examen ante el Índice, campañas a favor y en contra de la publicación del decreto de condena, comentarios en revistas y manuales de teología).

La fuente documental que permite conocer este examen está formada por una breve serie de anotaciones manuscritas conservadas en el archivo del Santo Oficio junto con un ejemplar de *Evoluzione e dogma*[22]. Un hecho particularmente significativo es que el libro, que lleva el sello de la Biblioteca del Santo Oficio, no ha sido examinado: solo las 14 primeras páginas, hasta el inicio de la introducción, y algunas páginas finales, que contienen los índices, han sido abiertas, mientras que el resto del libro conserva todavía las hojas cerradas, tal y como salió de la encuadernación.

[22] ACDF, S. Oficio, C. L., 1896-97, 19: Malta - Intorno all'opera del P. J. A. Zahm c.s.c. (America) sull'Evoluzione e Dogma.

La sección del archivo en que se encuentra *(Censurae Librorum)* recogía todo el material relacionado con el estudio de los libros en examen, que a veces resultaba muy voluminoso, como se verá, por ejemplo, en el caso de Mivart. En esta ocasión el fascículo está formado simplemente por el libro envuelto en dos hojas de papel. La hoja interna venía probablemente junto con el libro. Lleva como título «Il Dottor Zahm e le sue opere scientifiche» e incluye una breve nota biográfica del autor y varios textos con finalidad publicitaria. Es de notar que alguien señaló, con un grueso lápiz rojo y azul, dos referencias a John Ireland, arzobispo americano amigo de Zahm y considerado como el líder del movimiento americanista. Ninguna de las dos referencias tiene que ver con la evolución, sino más bien con la relación entre la doctrina católica y protestante.

La segunda hoja de papel es la que nos interesa, pues en ella aparece una serie de fechas y anotaciones que permiten seguir el hilo de los hechos. La primera anotación dice: «Sábado, 16 de enero de 1897 / Se tuvo Congregación de cardenales en el Vaticano. Cómprese el libro de Zahm: Evolución y dogma, y llévese a la [Congregación] Particular para designar un consultor» [23].

La edición italiana había aparecido algunos meses antes, probablemente a finales del verano. Pero la fecha de esta primera anotación es interesante, pues coincide con la publicación de la primera recensión conocida, la de Salis Seewis en *La Civiltà Cattolica.* No podemos saber si hubo alguna relación entre los dos hechos. La anotación parece referirse a la Congregación General anterior, que tuvo lugar el miércoles 13 de enero, antes de que la revista saliera al público. Pero hay que recordar que para entonces el fascículo ya había sido examinado por la Secretaría de Estado. El juicio negativo de Salis Seewis podía haber llegado ya a oídos de alguno de los cardenales. La petición, en cualquier caso, no debió de ser especialmente «oficial», pues no aparece reflejada en los *Decreta S. O.*, donde se recogían las decisiones tomadas en cada Congregación.

Algunas anotaciones posteriores indican que se procedió lentamente. Solo a principios de mayo se pidió un informe sobre el libro a uno de los consultores, el jesuita P. Michele De Maria (que era

[23] Ibíd.

también consultor del Índice). Pero a continuación se indica: «Pero antes pídase a la S. Congregación del Índice todo cuanto tiene con relación a este tema»[24]. La misma anotación se halla en los *Decreta S. O.*, aunque curiosamente las fechas no coinciden, pues aparece solo en la Congregación del 6 de mayo (esa semana la Congregación de cardenales tuvo lugar el jueves en vez del miércoles, como era habitual)[25]. Es posible, por tanto que la anotación del día 1 refleje la decisión del cardenal secretario o del asesor, formalizada en la congregación sucesiva.

Dos últimas anotaciones apenas si completan la información de que disponemos. El día 7 de mayo se escribió: «El P. secretario del Índice espera la nota oficial para transmitir sin dilación los documentos relativos a la evolución». Y cuatro días después se anotó simplemente «Al Índice». Con fecha 11 de mayo, el asesor del Santo Oficio solicita al secretario del Índice que le envíe «todo lo que en cuanto a libros, estudios y decretos se halle en esa S. Congregación acerca del sistema científico evolucionista»[26].

Hasta aquí la documentación descubierta en el archivo del Santo Oficio. Ninguna indicación más se halla de que el examen fuera adelante. El consultor De Maria no llegó a revisar *Evolución y dogma:* ningún informe sobre Zahm aparece bajo el nombre de este consultor en el fichero del Santo Oficio, generalmente bastante completo. Aparte de que, como se ha hecho notar, el ejemplar adquirido para este fin no llegó a ser ni siquiera abierto. La Congregación del Índice, por su parte, tampoco conserva ninguna indicación: la carta del 11 de mayo no fue registrada en el Diario, como habitualmente se hacía. Una petición de este tipo no podía ser ignorada. Parece como si por algún motivo la petición se hubiera detenido en el último momento. Cuando algunos meses más tarde Zahm fue denunciado ante el Índice, nadie recordó el examen en curso en el Santo Oficio, aunque cinco de los siete cardenales presentes en la congregación del 6 de mayo eran también miembros del Índice[27]. Dos de ellos, Vannutelli y Parocchi, se hallaron presentes en la Congre-

[24] Ibíd.
[25] ACDF, S. Officio, Decreta S. O., 1897, Feria V loco IV Die 6 Maii 1897.
[26] ACDF, S. Officio, Minutari, 1897, 246.
[27] Parocchi, Vannutelli, Verga, Mazella y Aloisi Masella. Cf. ACDF, S. Officio. Decreta S. O., 1897, Feria V loco IV Die 6 Maii 1897.

gación que decidió sobre el caso. El hecho es que el proceso no siguió adelante y fue únicamente la Congregación del Índice la que se ocupó, a partir de noviembre de aquel año, de examinar nuevamente la cuestión del evolucionismo.

15. La denuncia del libro de Zahm (5 de noviembre de 1897)

En el siglo XIX, muchos católicos de los Estados Unidos eran inmigrantes irlandeses o alemanes. Entre los primeros se dio una clara tendencia a americanizarse, y los segundos, en cambio, tendían a formar comunidades propias en las que se continuaba utilizando el alemán. Este fue uno de los conflictos que dividieron a la jerarquía católica en la época que nos ocupa. La brecha se agrandaba porque entre los americanistas prevalecían tendencias que se consideraban «liberales» en lo religioso y en lo civil, mientras que los germanófilos eran más «conservadores». Zahm se alineó claramente con los americanistas.

El libro de Zahm fue denunciado a la Congregación del Índice por el arzobispo Otto Zardetti, nacido en Saint Gallen (Suiza) en 1847. Ordenado sacerdote en 1870, fue profesor en el Seminario y canónigo en Saint Gallen. En 1881 se trasladó a los Estados Unidos, donde ocupó diversos cargos en una zona donde predominaba la población de origen alemán: fue profesor de Teología en el Seminario de San Francisco en Milwaukee desde 1881 hasta 1886, vicario general de Minnesota Septentrional desde 1886 hasta 1889, y primer obispo de la nueva diócesis de Saint Cloud, Minnesota, desde 1889 hasta 1894. La diócesis de Saint Cloud estaba en una zona donde había muchos inmigrantes católicos alemanes. A pesar del apellido italiano, Zardetti pertenecía al ámbito alemán y mantenía una estrecha relación con el arzobispo Corrigan de Nueva York, cabeza de la tendencia «conservadora».

En 1894 Zardetti fue nombrado arzobispo de Bucarest (Rumania), pero al cabo de un año, en 1895, dimitió, probablemente por motivos de salud, y se trasladó a vivir a Roma, donde desempeñaba un par de cargos menores, como consultor de dos Congregaciones del Vaticano. Murió en Roma en 1902.

Cuando denunció el libro de Zahm a la Congregación del Índice, Zardetti ya estaba viviendo en Roma. La denuncia que presentó es muy completa y ocupa ocho páginas manuscritas[28]. La primera es una carta en latín, fechada y firmada en Roma el 5 de noviembre de 1897, dirigida a los cardenales de la Congregación del Índice, donde dice que, después de haber examinado atentamente el libro de Zahm, lo ha encontrado digno de censura (Zardetti adjunta un ejemplar de la versión italiana, que ya había sido publicada). Las cinco páginas siguientes contienen un resumen de los diez puntos principales que Zardetti juzga dignos de censura, y en las dos últimas páginas se transcribe la carta publicada en *Le Monde* dos años antes, donde Dalmace Leroy se retractaba de una doctrina semejante a la contenida en el libro de Zahm. Estos son los diez puntos extraídos de la obra de Zahm:

1. La evolución propone un concepto de Dios más noble del que se obtiene pensando en un Dios que experimenta con la materia prima y solo llega a los resultados después de muchas tentativas, lo cual es, además, antropomórfico.
2. Todo el libro es una defensa de que un católico puede ser evolucionista.
3. Se afirma la evolución del hombre en cuanto al cuerpo, se pregunta si hay algo en contra en el dogma y en la metafísica, y responde que no.
4. La analogía y la congruencia exigen aceptar la evolución en cuanto al cuerpo del hombre.
5. Cita en su favor a Mivart como aprobado por la Santa Sede, contra la verdad. El escrito sobre la eternidad de las penas del infierno de Mivart fue condenado, y después de esto Zahm lo propone como teólogo de reconocida habilidad.
6. El origen animal del cuerpo humano está en perfecta armonía con san Agustín y santo Tomás. Esto se encuentra refutado en el opúsculo anexo de *La Civiltà Cattolica.*
7. Cita también la autoridad de Leroy, cuyo libro fue juzgado insostenible e incompatible con textos de la Escritura y con

[28] ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.179.

los principios de la sana teología, y se retractó con carta de 26 febrero 1895: se adjunta copia. Zahm ignoraba el juicio de la autoridad competente.

8. El capítulo VIII (último) está completamente a favor de la evolución como aliada de la religión. La creación especial no explica nada e impide el progreso.
9. La evolución no degrada al hombre, sino que ennoblece al simio.
10. Recomienda la tesis como conforme a la Escritura, los Padres, y eminentes científicos católicos como Monsabré, Hulst, Leroy, Lapparent, Mivart.

Zardetti añade que la tesis de Mivart, Leroy y Zahm está refutada teológicamente en todos sus detalles en el tratado *De Dios creador* del cardenal Mazzella[29]. Y que en el reciente Congreso de Friburgo se ha visto la propaganda activa que se hace de las ideas de Zahm y el evolucionismo, acerca del cual el cardenal Satolli, en su obra *Acerca de los hábitos,* dice que carece de comprobación, y que repugna a los principios y conclusiones de la metafísica y de las ciencias naturales.

Zardetti adjuntaba un opúsculo formado por los cuatro artículos de Salis Seewis publicados entre julio y septiembre de 1897 en *La Civiltà Cattolica,* sobre la generación espontánea en la filosofía antigua, en san Agustín, en santo Tomás de Aquino y en Suárez[30], y el número 1.118 de *La Civiltà Cattolica,* donde se encuentra la reseña, muy negativa, del libro de Zahm que ya hemos analizado.

16. El voto de Buonpensiere (15 de abril de 1898)

La denuncia de Zardetti era clara, amplia y ordenada. Siguió el trámite normal en la Congregación del Índice. El primer paso era la elaboración de un informe por parte de un consultor, que en este

[29] Se refiere a. C. MAZZELLA, *De Deo Creante,* o.c., 154-166 (sobre la evolución en general) y 343-374 (sobre el origen del hombre).

[30] F. SALIS SEEWIS, «La generazione spontanea e la filosofia antica», a.c., 142-152; «Sant'Agostino e la generazione spontanea primitiva», a.c., 421-438; «S. Tommaso e la generazione spontanea primitiva», a.c., 676-691; «Le origini della vita sulla terra secondo il Suarez», a.c., 168-176.

caso fue el dominico Enrico Buonpensiere, quien ya había intervenido en el caso Leroy en dos ocasiones, escribiendo informes muy negativos, como ya se ha visto. En esta ocasión redactó un informe, que también fue completamente negativo, sobre la compatibilidad del evolucionismo con el cristianismo. Fechado el 15 de abril de 1898 en el convento dominico de Santa Maria sopra Minerva, donde 265 años antes había tenido lugar la abjuración de Galileo, ocupa 53 páginas impresas, a las que se añaden la denuncia de Zardetti con sus anexos[31].

En el comienzo de su informe, Buonpensiere recoge la denuncia de Zardetti y transcribe dos largos párrafos de la recensión del libro de Zahm en *La Civiltà Cattolica.* Alaba a Zahm como sacerdote lleno de actividad y buenas intenciones, versado en física y metafísica, pero, de acuerdo con *La Civiltà,* dice que a pesar de su intención recta defiende una causa pésima, y este segundo aspecto será el objeto del informe. De todos modos, las alabanzas al autor acaban pronto. En efecto, Buonpensiere transcribe unos párrafos de la Introducción del libro, donde Zahm afirma que la Iglesia no propone ninguna teoría sobre el origen del mundo y de sus habitantes, y por tanto, un católico no está obligado a seguir ninguna teoría concreta a menos que existan pruebas. Zahm alude a críticas que, en nombre de la religión, se hicieron a Copérnico, Newton y a teorías de la geología, y añade que ahora le toca a la evolución y que es asombroso que algunos no aprendan las lecciones del pasado. Buonpensiere comenta que quien se atreve a afirmar de modo tan solemne semejantes opiniones, por llamarlas de algún modo, muestra que no está muy familiarizado con la metafísica, con la teología ni con la historia (4). La competencia de Zahm queda bastante minusvalorada desde el principio.

a) *Pros y contras de la evolución*

En la primera parte del libro Zahm expone la historia del evolucionismo y los argumentos a favor y en contra. Buonpensiere le

[31] ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.180. En lo sucesivo se incluirán las referencias en el texto, indicando la página correspondiente.

dedica poco espacio: es la parte más breve del informe (5-12), pues en estos capítulos no hay muchas afirmaciones doctrinales. Buonpensiere dice que nada hay digno de notar en los capítulos 1 y 3-6. En el capítulo 2, Zahm presenta a los sabios antiguos, a los Santos Padres y a autores medievales como contribuyendo a las bases de la evolución, e incluso afirma que Aristóteles debería ser considerado como el padre de la teoría evolucionista. Buonpensiere señala que se puede juzgar cuánta verdad hay en esa afirmación si se advierte que Zahm atribuye erróneamente a Aristóteles una doctrina de Empédocles que Aristóteles cita para criticarla. Buonpensiere está en lo cierto: como ya hemos indicado, Zahm ha tomado la cita de Aristóteles a la ligera o de segunda mano y no deja claro que Aristóteles critica las ideas evolucionistas de Empédocles. A partir de ahí, añade Buonpensiere, podemos imaginar con cuánta verdad Zahm atribuye la evolución a Alberto Magno y Tomás de Aquino. En todo esto, Buonpensiere tiene bastante razón. Zahm se muestra demasiado optimista al presentar a los antiguos y medievales como precursores de la idea moderna del evolucionismo (5-7) [32].

Los capítulos 7 (evidencias a favor de la evolución) y 8 (dificultades) son los más importantes de la primera parte del libro de Zahm, y ocupan más de 100 páginas. Buonpensiere les dedica solamente cuatro páginas del informe y su análisis es un tanto sumario. Sobre el capítulo 7 se limita a transcribir literalmente varios párrafos del libro de Zahm, precedidos por la siguiente observación:

> «El autor pretende probar la *realidad* de la Evolución, no con argumentos metafísicos sino basados en la observación y en la correcta interpretación de los hechos de la naturaleza. Vale la pena que transcriba algunos párrafos, para que se vea cuáles son *las famosas demostraciones en torno a la realidad* de la evolución patrocinada por Zahm. Son simples afirmaciones, y explicaciones arbitrarias de los fenómenos biológicos; explicaciones y afirmaciones que, con la misma facilidad y seguridad con que las propone el ilustre Autor, pueden ser perfectamente refutadas por otros, ya que les faltan pruebas tanto filosóficas como tradicionales» (8).

[32] Buonpensiere se propone examinar otros errores cometidos por Zahm al interpretar a los pensadores clásicos en los números 19, 20, 26, 27, 28, y 35C de su informe.

Seguramente esta es la raíz de muchos malentendidos. Una mentalidad acostumbrada a utilizar razonamientos metafísicos para estudiar el mundo físico puede encontrar dificultades para valorar el método hipotético-deductivo, utilizado tan frecuentemente en la ciencia natural. Sobre el capítulo 8, hace solamente un breve comentario, seguido por una larga cita que Buonpensiere parece considerar como la confesión, por parte de Zahm, del fracaso del evolucionismo:

> «Sigue después el capítulo VIII, en el cual el Autor intenta resolver las *Objeciones contra la Evolución,* pero con éxito bastante infeliz, de modo que se ve obligado a confesar "que todas las teorías de la Evolución que se relacionan con dichos factores [...] han dado lugar a muchas y graves objeciones, que hasta ahora no han sido resueltas de modo satisfactorio". No obstante, he aquí la conclusión de toda la *Primera Parte* de la obra: "El defecto de esta teoría perfeccionada no impide, sin embargo, que asintamos lógicamente a la teoría de la Evolución orgánica basada sobre argumentos sólidos. ¡Oh, esto no! Los argumentos aducidos a favor de la Evolución en el capítulo precedente tienen peso suficiente para que esa teoría sea considerada tan probable como para desechar cualquier otra. Sea lo que fuere, por tanto, del lamarckismo, del darwinismo y de las otras teorías de la Evolución, el hecho de la Evolución, en cuanto lo comprueba la evidencia, se encuentra por así decirlo ya juzgado"» (12)[33].

Buonpensiere no juzga necesario añadir nada más sobre este tema. Da la impresión de que su informe proporciona una idea bastante pobre de los argumentos de Zahm, e insiste demasiado en las dificultades. Despacha este capítulo 8 con tres líneas, remitiendo a una presunta autoconfesión de fracaso de Zahm. Sin embargo, este ha dedicado más de sesenta páginas de su libro (140-202) a exponer las tres objeciones básicas en contra de la evolución (ausencia de evidencia sobre transmutación de especies, imperfección del registro fósil, e infecundidad entre diferentes especies), y a responderlas detenidamente (143-162, 162-182 y 182-193). El informe de Buonpensiere no alude a este detenido examen, y el evolucionismo aparece como una teoría arbitraria que carece de argumentos.

[33] Las citas están tomadas de J. A. ZAHM, *Evolution and Dogma,* o.c., 196, 201.

La cita de Zahm, que Buonpensiere presenta como autoconfesión de fracaso, tiene poco que ver con lo que realmente dice el autor, quien presenta seriamente sus argumentos; afirma que todos juntos son concluyentes, y después señala los límites actuales de las explicaciones de los mecanismos de la evolución. Zahm distingue entre el hecho y los mecanismos de la evolución: afirma el hecho, basado en la convergencia de diversos argumentos, y manifiesta las dificultades que existen para explicar los mecanismos. Buonpensiere no parece plantearse esa distinción [34].

b) *Dos perspectivas diferentes*

La segunda parte del informe (12-43), que se ocupa de la compatibilidad entre evolución y teísmo y del origen del hombre, es mucho más extensa que la primera. La actitud de Buonpensiere sigue siendo muy crítica. Así, respecto al capítulo 1 de la segunda parte, Buonpensiere señala que, según Zahm, evolución y fe son compatibles, pero que la única prueba que aduce es la opinión de algunos autores actuales. Pero en ese capítulo Zahm solo plantea clarificaciones previas y explica el plan de los siguientes capítulos, por lo que la crítica de Buonpensiere no tiene mucho sentido. En los dos capítulos siguientes, Zahm critica, de modo bastante acertado, el monismo de Haeckel y el agnosticismo; Buonpensiere no dice nada sobre el agnosticismo, pero nota que el lenguaje periodístico de Zahm no constituye una adecuada refutación científica de Haeckel.

Buonpensiere se extiende mucho más al llegar al capítulo 4, sobre evolución y teísmo, e introduce una observación muy personal, cuyo alcance es difícil evaluar. En efecto, dice que Zahm plantea mal el problema, porque todos están de acuerdo en que Dios no

[34] La edición italiana que manejó Buonpensiere tiene defectos de traducción, y algunos repercuten en citas utilizadas por Buonpensiere: así sucede en las páginas 10, 11 y 12 del informe (121, 122 y 201 del libro, respectivamente). En alguno de estos casos, Buonpensiere puso signos de admiración que en realidad se refieren a la mala traducción. En la copia del informe que estamos citando, esos errores están señalados. Como veremos, se encargó a un consultor que cotejara la versión italiana del libro de Zahm con el original inglés. El informe fue favorable, pero ese consultor dejó escritos en la copia del informe los párrafos en inglés que no estaban bien traducidos al italiano.

creó todo inmediatamente de la nada: creó una materia primitiva y formó el resto (excepto el alma humana) con el concurso de la potencialidad de la materia cósmica creada precedentemente. Según Buonpensiere, la divergencia entre evolucionistas y antievolucionistas está en que se admita o no que la potencialidad de la materia cósmica para el desarrollo de los primeros vegetales y las primeras bestias y el primer hombre fue una potencialidad activa o solo pasiva, y en caso de que fuese parcialmente activa para algunos vivientes, si fue activa principal o instrumental: «Con estas distinciones y subdistinciones, y con otras más que enseguida se introducirán, los problemas, como cualquiera advertirá, se multiplican, y forman en las dos partes opuestas los teoremas fundamentales del evolucionismo y del antievolucionismo» (15).

Buonpensiere continúa diciendo que los evolucionistas admiten una potencialidad activa principal en las causas segundas; y los antievolucionistas no: en la materia caótica, creada inicialmente por Dios, solo había potencialidad pasiva, o sea, capacidad para ser actuada por las formas sustanciales minerales y animales, y esta potencialidad pasiva fue actuada solo por la eficiencia de la palabra de Dios, en los primeros días del Génesis, con las múltiples formas de minerales, plantas, bestias y hombres, como describe Moisés. Buonpensiere parece considerar inútil desde el punto de vista científico el libro de Zahm, ya que no sigue un planteamiento filosófico de este tipo.

A partir de ahí, dedica bastantes páginas del informe (16-28) a examinar la postura de san Agustín y santo Tomás, y a mostrar que Zahm se equivoca al presentarlos como anticipadores de la evolución. Las «razones seminales» de san Agustín no se refieren a una evolución, sino a una potencialidad pasiva depositada en la materia primigenia desde el principio y que Dios hace que se actualice más tarde; de ahí concluye Buonpensiere que atribuir a san Agustín el evolucionismo es calumniar a un santo. Tampoco santo Tomás era evolucionista. No es fácil determinar exactamente qué quiere decir san Agustín cuando habla de las *rationes seminales;* en cambio, refutar a Zahm, que exagera algo con san Agustín y mucho con santo Tomás, resultaba más asequible. Además, se trata de argumentos de autoridad que no son decisivos para la solución de los problemas planteados por la evolución.

d) *El hombre y el mono*

El origen del hombre es el núcleo de la principal conclusión de Buonpensiere. Zahm afirma que el alma humana no se origina por evolución, y dice que, aunque esto no sea un dogma definido, es doctrina católica enseñada casi universalmente desde los tiempos apostólicos. Por tanto, el problema se limita al cuerpo. Admite la dificultad e incluso la imposibilidad de encontrar el eslabón perdido entre simios y hombres, pero señala que si existe la evolución en otras escalas, es congruente admitirla aquí. Nada en el dogma o en la metafísica se opone a admitirlo. Zahm cita en su favor a Mivart y a santo Tomás, quien afirmó que los ángeles pudieron cooperar en la formación del cuerpo de Adán, de donde resulta que también se podría admitir la cooperación de otras criaturas como eslabones en la evolución. En contra de esto Buonpensiere intenta mostrar (páginas 34-40) que santo Tomás no admite que los ángeles pudieran formar el cuerpo del primer hombre: expresamente afirma y explica la creación inmediata por parte de Dios del cuerpo y del alma a la vez.

Por otra parte, Zahm sostiene que el cristiano es libre de aceptar el evolucionismo moderado, y advierte de que esta doctrina hasta ahora no ha sido condenada por ninguna de las Sagradas Congregaciones, citando además en su favor al cardenal González y a Leroy. Buonpensiere comenta: «Cualquiera comprende el valor de este último argumento [...] por tanto me dispenso de refutarlo» (40), y remite al anexo que contiene la retractación de Leroy. (Debe recordarse que el informe está dirigido a los consultores y cardenales de la Congregación del Índice, que recientemente, con la participación directa de Buonpensiere, habían decidido condenar el libro de Leroy, aunque no se publicó el correspondiente decreto).

En el número 31 del informe (40-41), Buonpensiere resume el canon fundamental de la hermenéutica que los evolucionistas católicos utilizan para interpretar la Escritura: distinguen entre la revelación y su interpretación, de modo que la interpretación (y por tanto, la interpretación tradicional) podría cambiar. Buonpensiere dice que esto se puede interpretar benignamente, pero añade que así no se distingue la opinión unánime de los Padres y lo que solamente es opinión singular de alguno: «Y es por esta temeridad que,

en caso de que no se tome ninguna medida contra la obra presente [de Zahm], juzgaría oportuno que el ilustre autor fuese advertido también acerca de esta ambigüedad de las expresiones que utiliza en la exégesis bíblica» (41).

Llama la atención que, a pesar de sus críticas constantes a la obra de Zahm, Buonpensiere admita que es posible que el juicio final de los cardenales del Índice sea *dimittatur:* es la palabra que utiliza en su texto, y que hemos traducido como «no tomar ninguna medida contra». Esto parece indicar que, a pesar de las inquietudes que provocaba el tema de la evolución, no existía un criterio claro para tomar una decisión. Buonpensiere deja aquí el tema del origen del hombre, aunque sea el más importante, porque volverá a él, con mucha más fuerza, al final de su informe.

e) *La finalidad natural*

Zahm dedica el capítulo 7 de su libro a la cuestión de la finalidad natural. Argumenta que la evolución echa por tierra algunas ideas antiguas sobre la finalidad en la naturaleza, pero, en cambio, proporciona la base para una comprensión mucho más interesante y profunda de esa finalidad y, en último término, del plan de Dios que gobierna la naturaleza. Como ya hemos visto, este fue el tema de su conferencia en Friburgo, en el Congreso Internacional Científico de los Católicos de 1897. Buonpensiere resume este capítulo en un breve comentario: «No interesa» (42).

Con un despego parecido trata Buonpensiere el capítulo 8 y último: Zahm afirma que la evolución es una idea antigua y fue enseñada por Aristóteles y santo Tomás; poetiza sobre la evolución del futuro; augura que en época no lejana la evolución será aceptada por los doctores católicos como aliada de la religión; pretende resolver las objeciones, pero solo consigue hacer alardes de erudición.

En el número 34 del informe, Buonpensiere ofrece una síntesis del evolucionismo tal como lo presenta Zahm: Dios creó la materia del mundo en un estado caótico, y con ella las fuerzas y movimientos primordiales. La sujetó a la ley de progresión ascendente para que se formara el cosmos. De las fuerzas naturales surgió la

vida vegetal, que de la mano de la divina providencia se fue perfeccionando paulatinamente hasta llegar a la vida animal, y a través de enormes periodos de tiempo llegó hasta los animales antropomorfos. Dios llamó a uno de esos seres, le infundió el alma racional, y creó a Adán, cabeza del género humano. De manera que el cuerpo de Adán no fue formado directa e inmediatamente por Dios, sino indirectamente, a través de las fuerzas que Dios mismo infundió en la materia desde el primer instante de la creación.

Buonpensiere advierte que en el último paso, si pensamos en el hombre desde el punto de vista evolutivo, resulta difícil comprenderlo como creado a imagen de Dios. Zahm intenta mostrar que su evolución mitigada no se opone al dogma católico, pero sus argumentos son simples afirmaciones que a menudo están privadas de toda verdad y razonamientos que van del equívoco al sofisma.

f) *El cuerpo de Adán y la doctrina católica*

Hacia el final de su informe, Buonpensiere presenta una propuesta completamente inusual: formula una tesis teológica propia, intenta demostrarla, y propone que la Congregación condene la doctrina contraria. Para comenzar, escribe en mayúsculas, de modo destacado, la tesis que va a sostener:

> «Me parece que es doctrina católica afirmar que Dios ha formado inmediata y directamente a Adán a partir del limo de la tierra» (45).

Para probar esta tesis, Buonpensiere considera la interpretación del relato del Génesis, utilizando como regla hermenéutica que no se debe abandonar el sentido obvio y natural de las palabras bíblicas a no ser que se incurra en conclusiones absurdas, cosa que no sucede en este caso. Y a continuación dedica un espacio muy amplio, siete páginas, a recoger citas de los Santos Padres y teólogos, Pedro Lombardo, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Alejandro de Hales, Durando, Duns Escoto, Buenaventura y Suárez. Concluye que todos los Santos Padres y los grandes teólogos están de acuerdo con su tesis, y que algunos de ellos enseñan explícitamente que esta doc-

trina pertenece a la fe católica, y añade: «Ahora bien, el consentimiento unánime de los Santos Padres y de los Teólogos Escolásticos, en las cosas de Fe y de Costumbres, proporcionan testimonio cierto del Dogma Católico; tal como, entre otros, enseña Melchor Cano [...]. Por tanto subsiste la verdad de la conclusión expuesta más arriba» (51).

Lo cual, continúa Buonpensiere, se encuentra confirmado por dos cánones conciliares. Uno del Concilio provincial Bracarense I (año 633), canon 13, que condena a los maniqueos y priscilianos, según los cuales la creación de «toda carne» no es obra de Dios sino de los ángeles malos. Y otro del Concilio provincial de Colonia (año 1860), que enseña que «los primeros padres fueron creados *[conditi]* inmediatamente por Dios. Por tanto, declaramos que se opone completamente a la Sagrada Escritura y a la fe la opinión de los que no se avergüenzan en afirmar que el cuerpo humano provino de un cambio espontáneo *[spontanea immutatione]* de la naturaleza más imperfecta que de modo continuo ha llevado finalmente a la naturaleza humana». Buonpensiere solo añade: «No es preciso decir nada sobre el valor de estos dos cánones» (52).

g) *La propuesta de Buonpensiere*

A continuación, en los cuatro últimos números de su informe, Buonpensiere expone sus conclusiones. En primer lugar:

> «El libro del Reverendo Padre Zahm, dejando de lado otras inexactitudes teológicas, es una apología continuada de una doctrina contraria a la verdad de la fe católica: no me parece susceptible de enmienda, pues debería rehacerse todo desde el principio. Por tanto, merece la proscripción. Después de la condena infligida al libro del Padre Leroy, dejar sin censurar el presente libro del Padre Zahm, que enseña la misma teoría, no me parece conforme a las reglas de la justicia» (52).

No obstante, a renglón seguido sugiere que, por los mismos motivos que llevaron a la Congregación a no publicar la condena del libro de Leroy, limitándose a amonestarle, a retirar su obra del comercio y a hacer una breve retractación, se debería usar la misma caridad con Zahm.

Buonpensiere finaliza su informe proponiendo que se condene de modo oficial y explícito el origen evolutivo del cuerpo de Adán:

> «Sin embargo, puesto que es necesario de una vez por todas dar a conocer públicamente a los naturalistas católicos que no es lícito profesar que el cuerpo de Adán no se haya originado inmediatamente del limo de la tierra sino que proviene de un bruto antropomorfo, yo propondría que, como otras veces se hizo, esta Sagrada Congregación condenase la proposición siguiente, u otra semejante, a saber: "Dios formó el cuerpo de Adán no inmediatamente del limo de la tierra, sino a partir del cuerpo de un bruto antropomorfo, que había preparado para que fuera producido por las fuerzas de la evolución natural a partir de la materia inferior"» (53).

La Congregación del Índice aprobó el modo de actuar con Zahm, pero no condenó ninguna proposición concreta. Una condena de ese tipo se encontraría más bien dentro de la competencia del Santo Oficio. Como veremos, algunos consultores plantearon, precisamente, preguntar al Santo Oficio si el transformismo contradice a la revelación divina. Pero no consta que esa pregunta se realizara.

17. La comprobación de la traducción italiana y algo más

El informe de Buonpensiere está fechado el 15 de abril de 1898. En una nota del archivo se lee que, como ese informe se basa en la edición italiana del libro, el prefecto de la Congregación del Índice, cardenal Andreas Steinhuber, quiso que un consultor comprobara que la traducción italiana reproducía fielmente el original inglés y que, en caso de que hubiera variantes graves y sustanciales, emitiese su parecer sobre el original. Ese encargo recayó en el consultor Bernhard Doebbing, un franciscano alemán, que dominaba ambas lenguas (había sido profesor de Filosofía en Cleveland, Ohio). Entregó un informe positivo fechado el 10 de junio de 1898. Una vez comprobado que la versión italiana era idéntica al original, el cardenal prefecto estimó suficiente el dictamen del padre Buonpensiere. Esta nota está impresa y va acompañada de otras dos páginas, también impresas, donde se encuentra el informe de Doebbing, quien señala pequeñas diferencias entre la versión italia-

na y el original inglés: en concreto, unas cuantas frases, y unas palabras dirigidas al lector italiano «con las cuales canta las glorias de la evolución», que fueron añadidas por el traductor y no se encuentran en el texto original. Pero Doebbing escribe que ha confrontado los dos textos con diligencia, y que la versión italiana es muy fiel: más aún, es literal, en la medida en que el lenguaje lo permite [35].

El informe de Buonpensiere conserva las anotaciones hechas por Doebbing. Hay párrafos en inglés, escritos al margen, cuando las citas textuales recogidas por Buonpensiere no se ajustan perfectamente al original inglés. En algunas ocasiones los cambios tienen cierta importancia y llama la atención que, en su informe, Doebbing los pase por alto. Sin embargo, la conclusión de este consultor parece correcta, y muestra que en la Congregación se procuraba actuar con honestidad y rigor.

Con ocasión de esa comprobación conocemos otro dato mucho más importante. En el Diario de la Congregación se tomó nota del encargo del prefecto, y a continuación se dice cómo se consiguió el original inglés del libro de Zahm. El cardenal Satolli tenía un ejemplar y se lo dio al secretario de la Congregación del Índice. Pero Satolli contaba también con la edición en inglés de otra obra: *La vida del padre Hecker,* que también se estaba examinando en la Congregación del Índice en esos momentos, y que se había entregado al consultor Eschbach en su versión francesa para que redactara un informe. Doebbing recibió ambos originales para su comprobación [36].

Francesco Satolli había sido profesor en los Estados Unidos, y desde 1893 fue, además, el primer delegado apostólico de la Santa Sede en los Estados Unidos. Conocía bien a los principales eclesiásticos norteamericanos. Volvió a Roma y fue creado cardenal en 1895. En esas fechas ya se había decantado claramente a favor del ala «conservadora» americana y en contra del ala «liberal», en la que se situaban Zahm y los representantes del americanismo. La edición de *La vida del padre Hecker* en Francia fue el catalizador que condujo a la crisis del americanismo. Ya advertimos de que en el caso

35 ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.181.

36 ACDF, Index, Diari, XXII, f.36r, 29 de mayo de 1898, y f.36v, 31 de mayo de 1898.

de Zahm se mezclaron el evolucionismo y el americanismo. Vemos ahora que los dos temas se estaban estudiando en la Congregación del Índice al mismo tiempo, y que el cardenal Satolli proporcionó las ediciones originales americanas de los dos libros que eran el foco de las dos controversias. A continuación se mostrará cómo esa asociación influyó de modo decisivo en la marcha de los acontecimientos.

18. La Congregación Preparatoria del 5 de agosto de 1898

Como de costumbre, una vez que el informe había sido preparado, se examinó en la Congregación Preparatoria, que en esta ocasión tuvo lugar en pleno verano romano, el jueves 5 de agosto de 1898, en el Palacio de la Cancillería, uno de los principales palacios de Roma. La Congregación del Índice tenía su sede en algunas habitaciones de ese palacio.

En la reunión estuvieron presentes, además del dominico Marcolino Cicognani, que era el secretario de la Congregación, y del también dominico Alberto Lepidi, que era el maestro del Sagrado Palacio, once consultores: Giuseppe Pennacchi, Alphonse Eschbach (rector del Seminario Francés), Francis Xaver Wernz (jesuita), Davide Farabaulini, Enrico Buonpensiere (dominico, rector de Santa María sopra Minerva y relator del caso), Teofilo Domenichelli (franciscano), Pie de Langogne (capuchino), Angelo Ferrata (agustino), Bernard Doebbing (franciscano, rector del Colegio de San Isidoro en Roma), Arcangelo Lolli (canónigo regular) y Rafael Merry del Val [37]. Seis de los presentes habían participado en las reuniones en que se examinó el libro de Leroy: tres habían estado en las dos congregaciones preparatorias (Cicognani, Buonpensiere y Domenichelli), y otros tres en la segunda (Pennacchi, Eschbach y Wernz).

Esta reunión pone en evidencia que en el interior de la Congregación existían diferentes opiniones. En el archivo se conserva el borrador de tres redacciones que resumen el resultado de la reunión [38]. La última coincide con la síntesis que se anotó en el Diario:

[37] Ibíd., f.38r, 5 de agosto de 1898.
[38] ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.191-192.

«Teniendo en cuenta que el autor no defiende directamente en su libro la doctrina del evolucionismo, sino que más bien la expone con cierta adhesión, y que esa doctrina no se opone a ningún dogma definido ni impugna la fe, tres se manifestaron a favor de que *solamente se amoneste al Autor.*

Como esta doctrina no concuerda con la sentencia de la Sagrada Escritura, ni con la doctrina de la Iglesia y de los Santos padres y Teólogos, cinco se manifestaron *a favor de la condenación de la obra y de la publicación del Decreto:* cuatro, *previa admonición al Autor;* uno, *de modo absoluto.*

Puesto que la Santa Sede ya manifestó su postura sobre esta doctrina al condenar la obra del Padre Leroy, uno dijo: *que se debía prohibir el libro, y publicar el Decreto de acuerdo con la norma y amonestación de los Escritores católicos.*

Otro finalmente dijo: *que no se condene ahora; mientras tanto se pregunte al Santo Oficio que califique y resuelva la duda: ¿Contradice el transformismo a la revelación divina? Después proceda contra el libro esta Sagrada Congregación.*

Uno solamente estuvo *a favor del voto del Consultor*»[39].

Salen once votos. ¿Qué sucedió con los otros dos? Las relaciones manuscritas muestran que hubo cambios en las opiniones. Una de ellas está escrita por una mano que no es la del secretario Cicognani, y se separa bastante de las demás. Allí se lee que

«la primera vez uno se abstuvo; otro, al no encontrar en la obra ningún error acerca de dogmas definidos, también se abstuvo de emitir ningún juicio; tres eran partidarios de prohibir la obra, y que mientras tanto se pidiera a la Santa Inquisición [Santo Oficio] que manifestara su juicio sobre la duda: si se puede admitir y enseñar la doctrina del transformismo; cinco pensaban que se debía prohibir la obra y publicar el decreto; tres opinaban que no se debía prohibir ahora y que, mientras tanto, se amonestara al autor con severidad para que en lo sucesivo no se dedique a esas opiniones nuevas junto con otros pseudofilósofos que en nuestro tiempo se alejan de la doctrina católica sobre el origen del mundo» [40].

Aquí salen trece votos, y se reseñan dos abstenciones: es posible que la redacción definitiva simplemente no haya recogido esas abstenciones. Esta redacción podría corresponder a una primera vuelta.

[39] Ibíd., f.39r, 5 de agosto de 1898.
[40] ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.191.

Otra relación está escrita por el secretario Cicognani; contiene numerosas tachaduras e interpolaciones, y su contenido viene a ser un intermedio entre el anterior y el definitivo; podría corresponder a una segunda vuelta.

Como acabamos de ver, en esas relaciones se dice que el evolucionismo no se opone a ningún dogma de fe definido. Incluso los partidarios de la prohibición solo refieren que «no concuerda» con la Escritura, la Tradición, los teólogos y la doctrina de la Iglesia, mientras que otros señalan abiertamente que no se opone a ningún dogma, o basan su propuesta en otros motivos, o se abstienen. Además, la propuesta de preguntar al Santo Oficio para que se pronuncie sobre el evolucionismo estaba inicialmente apoyada por tres de los presentes, lo cual manifiesta la clara conciencia que tenían de que hasta ese momento el Santo Oficio no se había pronunciado.

19. La Congregación General del 1 de septiembre de 1898

Acabó el agosto romano con sus notables calores, y el resultado de la Congregación Preparatoria se llevó inmediatamente, el 1 de septiembre, a la Congregación General. Además del secretario Cicognani y de Lepidi, maestro del Sagrado Palacio, participaron en la reunión seis cardenales: el prefecto Andreas Steinhuber, Serafino Vannutelli, Lucido Maria Parocchi, Francesco Segna, Girolamo Maria Gotti y Raffaele Pierotti [41].

Tres de ellos habían tomado parte en las dos Congregaciones Generales en que se examinó el libro de Leroy: Serafino Vannutelli, que entonces era el prefecto de la Congregación y ahora era prefecto de la Congregación de Obispos, cargo muy importante; Parocchi, que ocupaba dos puestos también de elevada responsabilidad: secretario de la Inquisición o Santo Oficio y vicario general del Papa para Roma; y Pierotti, que todavía no era cardenal en aquellos momentos y había asistido como maestro del Palacio Apostólico. Otros dos habían estado presentes solamente en la segunda Congregación General: Steinhuber, que ahora era el prefecto, y Segna, que

[41] ACDF, Index, Diari, XXII, f.39v, 1 de septiembre de 1898.

había votado a favor de Leroy. Solo Gotti no había participado en ninguna de aquellas congregaciones. Seis cardenales que habían intervenido en el caso Leroy no estaban presentes; algunos habían fallecido.

En el Diario de la Congregación quedó anotado, como de costumbre, dónde tuvo lugar la reunión (en el aula acostumbrada del Vaticano), quiénes asistieron, y el resultado de la deliberación. Respecto al libro de Zahm se decidió:

> «Que se prohíba, pero no se publique el Decreto hasta que, a través de su Padre General, se sepa si quiere someterse y reprobar la obra; que también se le amoneste a través del mismo Padre General para que notifique a D. Alfonso Maria Galea, que realizó la traducción italiana de la obra, acerca del Decreto de prohibición, y para que en lo sucesivo no publique libros que traten de asuntos teológicos y religiosos sin la previa censura del Ordinario y del Superior religioso» [42].

Como de costumbre, este resumen no proporciona datos sobre el desarrollo de la reunión. Algo más explícito es el manuscrito del secretario para la audiencia con el Papa, que dice así:

> «Audiencia del 3 de septiembre de 1898.
> Beatísimo Padre,
> La Sagrada Congregación del Índice que tuvo lugar el día 1 del presente mes de septiembre fue bastante interesante. Intervinieron todos los cardenales de la Curia que pertenecen a nuestra Congregación, o sea, los Eminentísimos Parocchi, Serafino Vannutelli, Gotti, Segna, Pierotti y el prefecto Steinhuber [43]. Los libros juzgados, previo examen y seria discusión, fueron siete [...]
> El cuarto es el libro del Padre Zahm *Evolución y dogma.* Fue denunciado por monseñor Zardetti, y criticado por *La Civiltà Cattolica.* El voto fue escrito por el padre Buonpensiere, dominico, sobre la traducción hecha a partir del inglés por un cierto Alfonso Maria Galea, y concluyó a favor de la prohibición, y da los motivos. Porque Zahm sostiene el sistema de la evolución no solo para las plantas y los animales inferiores, sino también para el cuerpo del hombre: o sea, que el hombre puede ser genealógicamente afín a alguna especie desconocida de simio o mono, y que en tal afinidad genealógica no hay

[42] Ibíd.

[43] Otros tres cardenales miembros del Índice, Aloisi-Masella, Mazzella y Satolli, no participaron, pues no se encontraban en Roma.

nada que se oponga a la metafísica y al Dogma. Y para apoyar su tesis el autor enseña que la opinión del origen del cuerpo de Adán a partir de un simio o un mono está en perfecta armonía con los principios admitidos por las dos grandes luminarias de la Iglesia, san Agustín y santo Tomás. Lo cual es absolutamente falso, tal como probó el Consultor, el cual concluyó que el Padre Zahm, además de tantas inexactitudes teológicas, en su libro hace una apología continua de una doctrina contraria a la verdad de la fe católica. Pero como el examen versaba sobre la traducción de Galea, para asegurarnos de que era conforme al original de Zahm, se encargó realizar la confrontación al Padre Doebbing, el cual la encontró perfectamente conforme. Con estos elementos, los Eminentísimos cardenales, previa una larga y seria discusión, decretaron la prohibición, pero que no se publique el Decreto hasta que el Padre Zahm, interpelado por su General, haga acto de sumisión»[44].

La larga discusión de los cardenales desembocó en un acuerdo aparentemente unánime, ya que no se mencionan discrepancias con respecto a la decisión final. Y esa decisión fue más fuerte de la que proponía el consultor Buonpensiere, para quien el libro merecía prohibición pero proponía actuar de modo más suave, como se había hecho con Leroy y por los mismos motivos. En cambio, los cardenales decidieron prohibir la obra. De momento no se publicaría el decreto para dar a Zahm la oportunidad de aceptar la decisión, con el fin de que se pudiera añadir que el autor laudablemente se había sometido, pero se decidió dar curso al Decreto sin condiciones: si Zahm no se sometía, se publicaría igualmente sin la cláusula que expresaba que había aceptado la decisión, lo cual sería peor para él.

Los pasos finales de esta etapa fueron los acostumbrados. El 3 de septiembre el Papa recibió en audiencia al secretario y, habiendo oído la relación de las decisiones de los cardenales, aprobó y confirmó todo, y mandó publicar el decreto. Este contiene la lista de libros prohibidos en la sesión del 1 de septiembre: son siete, y evidentemente ahí no se encuentra el de Zahm. Está fechado el 3 de septiembre, día de la audiencia con el Papa, y el 5 de septiembre fue fijado y publicado en Roma del modo acostumbrado[45].

[44] ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.193.

[45] ACDF, Index, Diari, XXII, f.39v, 3 y 5 de septiembre de 1898; Protocolli, 1897-1899, f.194.

La publicación de la prohibición del libro de Zahm quedaba pendiente de recibir su sumisión a través del superior general de la Congregación de Santa Cruz. Aparentemente, todo había concluido. Solo quedaban los pasos acostumbrados, que solían ser sencillos cuando se trataba de un buen católico, como lo era Zahm, que hasta un tiempo muy reciente había sido procurador de su Congregación en Roma. Sin embargo, ahora es cuando comienza la parte realmente complicada del caso.

20. El decreto que no se publicó

Los primeros pasos fueron los normales. El secretario Cicognani puso en conocimiento del superior general de la Congregación de Santa Cruz, Gilbert Français, lo que habían decidido los cardenales sobre el libro de Zahm, y le dio permiso para que comunicara el decreto a Zahm y le preguntara si quería someterse [46]. El 18 de septiembre Gilbert Français, que se iba a convertir en uno de los protagonistas de las complejas negociaciones que se fueron produciendo, escribió desde la Casa General de la Congregación de Santa Cruz, en Neuilly-sur-Seine (a 8 kilómetros de Notre Dame de París), la siguiente carta al cardenal prefecto de la Congregación del Índice:

«Congregación de Santa Cruz
Casa General
Neuilly-sur-Seine, 30 Avenue du Roule
18 de septiembre de 1898
Eminencia,

He recibido, a través de una carta del secretario de la Sagrada Congregación del Índice fechada el 10 de septiembre de este mes de septiembre, notificación del decreto que condena la obra *Evolución y dogma,* escrita por el Reverendo Padre Zahm, uno de nuestros religiosos de los Estados Unidos.

Le he transmitido inmediatamente una copia de ese decreto, invitándole a hacer un acto de sumisión cristiana a esta decisión suprema, y a cumplir con todas las obligaciones que de ahí se desprenden.

[46] Ibíd., f.41r, 9 de septiembre de 1898.

Estoy convencido de que lo hará con todo espíritu de fe y con toda humildad.

Por lo que a mí se refiere, Eminencia, estoy enteramente dispuesto a obrar en todo de acuerdo con el tenor del decreto, las santas leyes de la Iglesia y los deberes de mi cargo.

Con profundo respeto, soy de Vuestra Eminencia, muy humilde y obediente servidor en Nuestro Señor

Gilbert Français

Superior General de la Congregación de Santa Cruz»[47].

Zahm respondió sometiéndose, y Gilbert Français así lo comunicó al cardenal prefecto en carta escrita en Roma y fechada el siguiente 4 de noviembre. Hasta ahí nada de extraordinario. Pero ese mismo día, Français dirigió otra carta al cardenal en la que le pedía que no se publicara el decreto. Las dos cartas se encuentran en el archivo del Índice[48]. La primera dice así:

«Eminencia,

Tal como tuve el honor de escribirle, hace algunas semanas, transmití al Reverendo Padre Zahm copia del decreto de la Sagrada Congregación del Índice que recogía la condena de su libro titulado *Evolución y dogma.* He recibido su respuesta, y es tal como la esperaba. Estoy autorizado expresamente para decir, en su nombre, que se somete sin ninguna duda, con el mayor respeto y de todo corazón, al juicio que se ha decidido sobre su obra.

Tengo el honor de ser, con el más profundo respeto, de Vuestra Eminencia, el muy humilde y muy sumiso en Nuestro Señor

Gilbert Français

Superior General de la Congregación de Santa Cruz

Roma, 4 de noviembre de 1898

19, via dei Cappuccini».

La segunda carta hace de acompañamiento a la primera, pero añade una importante novedad: la petición de que no se publique el decreto de prohibición de la obra de Zahm:

[47] ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.277.
[48] Ibíd., f.179.

«Eminencia,

Tal como se acordó, tengo el honor de dirigirle, por escrito, la sumisión del Reverendo Padre Zahm al Decreto de la Sagrada Congregación del Índice, que recoge la condena de su obra *Evolución y dogma.* He traducido escrupulosamente la expresión de sus sentimientos, tal como él me los ha escrito.

Puedo añadir en nombre mío personal y en el suyo que estamos enteramente dispuestos a hacer todo lo que nos sea prescrito, para reparar lo que deba ser reparado en este asunto.

De nuevo me atrevo a permitirme solicitar la gran bondad de vuestra Eminencia, a fin de impedir la publicación del decreto. Vuestra Eminencia conoce bastante América, la oposición de las diferentes razas que allí se encuentran, y el estado actual de los espíritus, para poder pensar que esa publicación quizás podría romper la vida del Reverendo Padre Zahm, que es un sacerdote verdaderamente digno, y un religioso cuya gran influencia solo tiene necesidad de ser dirigida para ser muy útil.

Por otra parte, esa publicación, además de ser ciertamente para mí y para la Congregación una causa de auténtico sufrimiento, me podría crear serias dificultades de administración.

El reverendo Padre Zahm, en estas circunstancias, se ha dejado arrastrar por ideas atrevidas y temerarias. Pero está fuera de duda que posee auténticas cualidades de administrador, y que, en este aspecto, su cooperación no me puede resultar más preciosa.

Como debo volver a Francia el lunes por la mañana, solicito humildemente la bendición de Vuestra Eminencia, y le ruego que acepte la expresión de mis más respetuosos sentimientos en Nuestro Señor

Gilbert Français

Superior general de la Congregación de Santa Cruz

Roma, 4 de noviembre de 1898

19, via dei Cappuccini».

Efectivamente, la publicación del decreto era un fuerte golpe para Zahm, que había vuelto de Roma a los Estados Unidos para ocupar el cargo de provincial de su Congregación, y también para el superior general y para la Congregación de Santa Cruz, que ya estaba desarrollando su trabajo en varios países.

El 4 de noviembre de 1898 era viernes, y Français decía en su segunda carta que el lunes volvería desde Roma a Francia. El mismo día 4 de noviembre, en el Diario de la Congregación se anotó que

Zahm, habiendo conocido a través de su superior general la prohibición de su libro, laudablemente se sometió y reprobó la obra de acuerdo con el decreto de la Congregación [49]. En la siguiente anotación del Diario consta que al cabo de tres meses el decreto no había salido a la luz todavía. Más aún: se dice que el 3 de febrero de 1899, el Papa en persona dio instrucciones al cardenal prefecto de la Congregación del Índice para que no se publicara:

> «En la audiencia al Eminentísimo cardenal prefecto [...] el Papa ordenó que se suspendiera la publicación del Decreto del día 1 de septiembre de 1898, en el que se prohibía el libro del Padre Zahm *Evolución y dogma*, aunque el Autor laudablemente se sometió y reprobó la obra; hasta que no se oiga al Padre Zahm, que próximamente vendrá desde América a Roma» [50].

Zahm no viajó a Roma, y el decreto no se publicó. Los documentos que se encuentran en otros archivos muestran que tanto Zahm como Français pusieron todos los medios para evitar su publicación. Además, no estaban solos: recibieron el apoyo de algunos eclesiásticos implicados en la causa del «americanismo», que realizaron muchas y complejas gestiones que llegaron hasta el Papa en persona. Otros eclesiásticos, en cambio, buscaban la condena tanto de la obra como del americanismo. Para comprender más a fondo el caso de Zahm, es preciso asomarse a esas complejas circunstancias.

21. El americanismo y sus oponentes

Lo que acabó llamándose «americanismo» no era propiamente un movimiento, sino más bien una actitud que inicialmente pretendía «americanizar» la Iglesia católica en los Estados Unidos. En el siglo XIX, muchos católicos de este país eran inmigrantes europeos y era difícil que fueran considerados como americanos auténticos. Los prejuicios se dirigían en particular contra los recién llegados con menos recursos, más pobres, en especial irlandeses, italianos y, algo más tarde, polacos. A raíz de la hambruna causada por la cri-

[49] ACDF, Index, Diari, XXII, f.42r, 4 de noviembre de 1898.
[50] Ibíd., f.48r, 3 de febrero de 1899.

sis de la patata en Irlanda a partir de 1845, unos 780.000 católicos irlandeses desembarcaron en territorio estadounidense. La inmigración de católicos de habla alemana fue también grande. La Iglesia católica en los Estados Unidos era considerada como una Iglesia en tierra de misión. Por eso dependía de la Congregación para la Propagación de la Fe *(De Propaganda Fide* en latín, de donde su nombre abreviado: Propaganda). Los católicos de origen alemán deseaban tener sus propias escuelas y jerarquía, mientras que los de origen irlandés eran partidarios de una *americanización* completa de la Iglesia católica.

Los americanistas tenían también posiciones propias ante la cuestión social (muchos inmigrantes eran obreros), la escuela católica y la estatal (defendían la integración de ambas), algunos temas de espiritualidad, y ponían especial énfasis en todo lo relacionado con la democracia y la separación entre Iglesia y Estado. A finales del siglo XIX existía cierta tensión entre los americanistas, también calificados como «liberales», y los católicos, calificados como más «conservadores». Los liberales eran partidarios, en general, de una modernización de la Iglesia para adaptarla a las ideas de la época. Sin embargo, aceptaban plenamente la fe y la disciplina de la Iglesia. Todo esto tiene importancia en el caso de Zahm por su asociación con la facción liberal.

El líder de la corriente americanista era John Ireland [51]. Desde 1875 era obispo de Saint Paul en Minnesota [52]. En 1884, esa diócesis fue elevada a archidiócesis metropolitana con cinco diócesis sufragáneas, una de las cuales era la de Saint Cloud, de la que, en 1889, fue nombrado primer obispo el suizo Otto Zardetti, que más adelante denunció en Roma el libro de Zahm a la Congregación del Índice. Zardetti había tratado personalmente a Ireland y conocía de primera mano a la corriente americanista y a sus principales representantes.

Ireland pretendía *americanizar* la Iglesia, concediendo gran importancia a los valores americanos y adaptando la Iglesia al contexto social y político de los Estados Unidos. Eran momentos en que la nación americana comenzaba a cobrar protagonismo a nivel

[51] Puede verse M. R. O'CONNELL, *John Ireland and the American Catholic Church,* o.c.

[52] Desde 1875 era obispo coadjutor (por tanto, con derecho a sucesión); en 1884 pasó a ser obispo titular cuando murió su predecesor.

mundial. En 1898 se produjo el enfrentamiento de los Estados Unidos con España, que condujo a Cuba y a las Filipinas, dos países católicos, a la órbita estadounidense. Ireland y sus compañeros veían con muy buenos ojos la difusión de los valores americanos por el mundo, aunque al mismo tiempo intentaron mediar con los gobernantes americanos para conseguir las mejores condiciones para los católicos de los nuevos países independientes.

James Gibbons fue obispo en Carolina del Norte desde 1868, cuando tenía 34 años, convirtiéndose en el obispo más joven del mundo católico. Amable y efectivo, gran patriota, estaba convencido de que la Iglesia se encontraba en los Estados Unidos con unas condiciones inmejorables para realizar su misión. Fue nombrado obispo de Richmond en 1872 y arzobispo coadjutor de Baltimore en 1877. En 1888, cuando murió el anterior arzobispo, se convirtió en arzobispo titular de Baltimore, la sede principal de los Estados Unidos en aquella época. El Papa le nombró presidente del Tercer Concilio Plenario de Baltimore en 1884 y le creó cardenal en 1886. Era la más alta autoridad católica del país, estaba muy bien considerado y era una persona moderada, a quien se le podía contar, no obstante, en el lado de los americanistas.

En 1889 se celebró el primer centenario del establecimiento de la jerarquía católica en los Estados Unidos. Era una Iglesia floreciente, que contaba ya con 75 diócesis y se desarrollaba sin cesar. En aquel momento los americanistas se encontraban bien situados. El cardenal Gibbons y el arzobispo Ireland eran figuras destacadas, y otras dos personalidades de la línea americanista ocupaban cargos importantes: el obispo Keane y monseñor O'Connell.

John Joseph Keane era obispo de Richmond desde 1878, y fue nombrado primer rector de la nueva Universidad Católica de América, erigida por el Papa el 10 de abril de 1887 y establecida en Washington D. C. La Universidad se encontraba en la diócesis de Baltimore y Gibbons era su canciller. Y monseñor Denis O'Connell había sido nombrado en 1885 rector del Colegio Americano de Roma, creado el año anterior para acoger a los seminaristas americanos que realizaban sus estudios eclesiásticos en la urbe. O'Connell había sido colaborador de Gibbons desde que era un joven sacerdote. El entendimiento entre Ireland, Keane y O'Connell era muy

grande, y los tres trabajaron conjuntamente en Roma en 1886 para conseguir la creación de la Universidad Católica. En Roma, O'Connell era, en la práctica, un representante no oficial de la jerarquía americana (especialmente de Gibbons e Ireland), a través de su notable actividad de política eclesiástica [53]. El grupo liberal guardaba muy buenas relaciones con eclesiásticos romanos, entre los que destacaban los dos hermanos Vannutelli, ambos cardenales. Serafino Vannutelli fue cardenal prefecto de la Congregación del Índice desde 1893 hasta 1896.

El ala conservadora, encabezada por el arzobispo de Nueva York, Michael Corrigan, estaba apoyada por tres importantes eclesiásticos italianos que habían vivido en los Estados Unidos y ocupaban puestos influyentes en Roma: Francesco Satolli, Camillo Mazzella y Salvatore Brandi. Satolli fue nombrado en 1893 primer delegado apostólico de la Santa Sede en los Estados Unidos y fue creado cardenal en 1895. El jesuita Mazzella fue prefecto de la Congregación del Índice desde 1889 hasta 1893, año en el que fue nombrado prefecto de la Sagrada Congregación de Estudios. El jesuita Salvatore Brandi formaba parte del equipo de *La Civiltà Cattolica,* tenía correspondencia confidencial con Corrigan y actuó frontalmente contra el libro de Zahm.

En 1893 se celebró en Estados Unidos un congreso de las religiones, que fue denominado World's Parliament of Religions, en donde participaron los católicos junto con los no católicos [54]. Este asunto, así como el apoyo de los liberales a algunas sociedades secretas en el ámbito obrero, fueron algunas de las causas del progresivo enfrentamiento de Corrigan y sus apoyos romanos con los liberales. El 6 de enero de 1895 el Papa publicó una encíclica, *Longinqua oceani,* dirigida a los obispos americanos. Contenía grandes alabanzas, y también precisiones sobre aspectos discutidos. A partir de esas fechas, la influencia de los liberales comenzó a declinar. Ese mismo año, el Vaticano pidió a O'Connell que dimitiera como rector del Colegio Americano, cosa que hizo, y al año siguiente Keane, a petición del Papa, dimitió como rector de la Universidad Católica de América.

[53] Puede verse G. P. FOGARTY, *The Vatican and the Americanist Crisis...,* o.c.
[54] Cf. E. E. Y. HALES, *The Catholic Church in the Modern World...,* o.c., 168-169.

Sin embargo, la actividad de los liberales continuó, e incluso se internacionalizó. O'Conell siguió viviendo en Roma; el cardenal Gibbons le nombró vicario de la iglesia de Santa María en Trastevere, de la que el cardenal era titular. O'Connell se instaló en un apartamento de la vía del Tritone, conocido como Liberty Hall, donde se reunía el club de sus amigos. Entre ellos se hallaba John Zahm, que llegó a Roma en 1896 como procurador de la Congregación de Santa Cruz, y se convirtió en gran amigo de O'Connell. Keane fue a vivir al Colegio Canadiense de Roma. El club de O'Connell, además de Keane y Zahm, incluía a influyentes personalidades, entre las que se encontraban los hermanos Serafino y Vincenzo Vannutelli, ambos cardenales; Louis Duchesne, rector de la Escuela Francesa en Roma; y David Fleming, consultor del Santo Oficio, a quien hemos visto escribiendo una recensión favorable del libro de Zahm.

22. La vida del padre Hecker

Aunque las batallas decisivas se libraron en Roma, Francia fue el escenario de las dificultades mayores con las que topó el americanismo. Los liberales católicos franceses, que estaban a favor de la colaboración con la República, veían en los católicos americanos un ejemplo a seguir en sus relaciones con un gobierno democrático. Los liberales americanos tenían muchas conexiones con Francia. La traducción francesa de *La vida del padre Hecker* se iba a convertir en el detonante que hizo explotar las tensiones existentes entre liberales y conservadores.

Isaac Thomas Hecker (1819-1888), hijo de inmigrantes prusianos de condición humilde, nació y murió en Nueva York. Era original e intuitivo. Recibió una educación intelectual bastante limitada. Nacido en una familia protestante, en 1844 quiso ser bautizado en la Iglesia católica. En 1845 ingresó en los Redentoristas en Bélgica, fue ordenado sacerdote, y volvió a los Estados Unidos en 1851. Trabajó duramente entre los inmigrantes católicos, que aumentaban rápidamente en aquellos momentos, y se convirtió en un admirado orador, muy persuasivo, no solo entre los católicos, sino también, y quizás principalmente, entre los no católicos. Junto con otros com-

pañeros, dejó los Redentoristas y fundó una nueva sociedad, los Paulistas, que trabajaban especialmente en la predicación y en la prensa. Fue la primera congregación religiosa masculina fundada en los Estados Unidos. El cardenal Newman dijo que Hecker en los Estados Unidos había hecho un trabajo semejante al que él realizó en el Reino Unido: Hecker se dedicó a hacer «aceptable» el catolicismo en una sociedad más bien hostil, que veía a los católicos como extranjeros y antidemócratas.

Después de la muerte de Hecker en 1888, su discípulo Walter Elliot, sacerdote paulista, escribió una biografía titulada *La vida del padre Hecker*, que fue publicada en Nueva York en 1891[55]. El libro fue traducido al francés, con una Introducción del arzobispo Ireland y un prefacio de Félix Klein[56]. La aparición de ese libro en Francia suscitó una amplia polémica. La crítica más famosa fue la del sacerdote Charles Maignen, quien escribió una serie de artículos en *La Verité*, a partir del 3 de marzo de 1898. Se preguntaba si Hecker era un santo, y respondía que era un protestante radical. Maignen criticaba a Hecker por su insistencia en la guía interior del Espíritu Santo y en las virtudes activas frente a las pasivas (humildad, obediencia), y le acusaba de negar la certeza objetiva de la fe católica. Maignen reunió sus escritos en un libro, pero el cardenal de París no le concedió el permiso para publicarlo; en cambio, Alberto Lepidi, maestro del Palacio Apostólico del Vaticano, sí lo autorizó, lo cual parecía amenazar con alguna acción del Papa.

De hecho, *La vida del padre Hecker* fue denunciada a la Congregación del Índice por Charles-François Turinaz, obispo de Nancy, el 24 de abril de 1898[57], y fue examinada en dicha Congregación, en cuyo archivo se encuentran dos informes impresos, uno redactado por el consultor Bernardo Doebbing, fechado el 5 de julio de 1898, que consta de 48 páginas, y otro por el consultor Alfonso Eschbach, fechado el 26 de mayo de 1898, que tiene 32 páginas.

Doebbing examinó la versión inglesa y propuso la prohibición del libro. En la conclusión de su informe atribuye a Hecker las

[55] W. ELLIOT, *The Life of Father Hecker,* o.c.
[56] ÍD., *La Vie du Père Hecker,* o.c.
[57] ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.140.

siguientes ideas. Hecker habla repetidamente de una nueva era, una nueva fase de la Iglesia, dirigida por América: así como América supera a todas las demás naciones en su vida social, así, con su espíritu de libertad e individualidad, dará a luz una Iglesia renovada, con un gran desarrollo de las virtudes naturales, bajo una inspiración directa, especial y abundante del Espíritu Santo. La vida espiritual que ha sido practicada hasta ahora en la Iglesia principalmente a través de la gracia, oración, penitencia, eucaristía y otros sacramentos, ha debilitado la actividad natural y ha debilitado el desarrollo de las virtudes naturales; en la nueva fase hay que utilizar sacramentos naturales, o sea, todos los medios terrenos para cultivar las virtudes naturales, para reforzar la actividad individual y la independencia propia de América, suspirada por todo el mundo. La devoción tradicional, con la estrecha disciplina y ascética típica, con los consejos evangélicos en la vida monástica, produce párvulos sin energía personal; con la llegada de la nueva actividad libre e independiente se alcanzará el estado perfecto bajo la dirección del Espíritu Santo, como san Pablo. No hay reglas para discernir los espíritus: se sigue la certeza personal y la enseñanza directa de Dios, sin dar lugar a la dirección externa o reduciéndola al mínimo. El método escolástico, seguido en los institutos católicos, es un obstáculo para la verdadera ciencia. Los paulistas son los directores preparados por el Espíritu Santo. La raza anglosajona lleva consigo el germen del reino universal del provenir. Hay que unir el catolicismo con el protestantismo a través del americanismo.

La conclusión de Doebbing es que lo poco bueno que se encuentra en ese libro no es nuevo, y lo nuevo no es bueno. El prefacio del arzobispo Ireland aumenta el peligro de engaño, por la gran influencia que tiene. Tanto Ireland como Klein y los otros discípulos de Hecker dicen que este vive todavía y verá el triunfo de sus ideas, por las cuales ellos trabajan activamente. Según Doebbing, en América se reúnen en torno a Hecker, como en el siglo XVI en torno a Lutero, los espíritus liberales modernos que quieren reformar la Iglesia y salvar a todo el mundo. Por todo ello, concluye Doebbing, se ve obligado a proponer que la obra se prohíba[58].

[58] Ibíd., f.142, 44-48.

En cambio, Eschbach recomienda que no se tome ninguna medida contra el libro. En la conclusión de su informe apoya su propuesta con cinco argumentos:

«1. En la parte fundamental de la obra, de la cual es autor el P. W. Elliot, no hay ninguna proposición que, interpretada conforme a las reglas de la constitución apostólica *Sollicita* [que regulaba la actividad de la Congregación del Indice], sea contraria a la enseñanza de la Iglesia en materia de fe o de moral.

2. Habiendo sido el Padre Hecker fundador de una sociedad de sacerdotes muy alabados por su piedad y celo apostólico, la condena de su vida escrita por un miembro de dicha Sociedad sería para ella un golpe tremendo, en perjuicio, por lo que parece, de la salvación de las almas.

3. La denuncia de tal obra parece que deba atribuirse en gran parte a motivos más bien políticos que doctrinales, y la condena de la misma sería considerada por muchos como un triunfo para el partido de los refractarios a las directivas del Santo Padre a los franceses.

4. Parece, por los motivos ya mencionados, que el Prefacio del libro, escrito por el sacerdote F. Klein, debe quitarse enteramente. Ese Prefacio, más que el libro de Elliot, ha provocado, con mucha razón, a los refractarios y a otros.

5. Como la Introducción es obra de un Arzobispo americano y, por otra parte, no contiene ninguna proposición contra la fe, se podría responder a la denuncia con un *dimittatur* [no se tome ninguna medida]» [59].

Con respecto al punto tercero, conviene recordar que el papa León XIII había animado a los católicos franceses a que colaborasen con la República, pero los monárquicos se oponían a esta directriz: eran los «refractarios» a que se refiere el informe. Ireland y los americanistas estaban con el Papa, y por ese motivo el consultor introduce la referencia a la política francesa.

Hemos visto que, a finales de mayo de 1898, el cardenal Satolli proporcionó a la Congregación del Índice las versiones originales americanas de *Evolution and Dogma* y *The Life of Father Hecker*, y ambos libros fueron entregados al consultor Doebbing para que los examinara. En el caso de Zahm, solo tenía que verificar que no existían diferencias importantes con la versión italiana. Una vez com-

[59] Ibíd., f.143, 31-32.

probado, el examen del libro siguió los trámites ordinarios a través de las Congregaciones Preparatoria y General. En el caso de Elliot, Doebbing redactó un largo informe que concluía proponiendo la prohibición del libro. Pero la vida de Hecker no fue examinada en Congregaciones Preparatoria ni General debido a un hecho poco habitual. En efecto, el archivo de la Congregación conserva un escrito del prefecto, cardenal Steinhuber, donde se lee:

> «1. Con despacho del 7 de junio de 1898, el Eminentísimo [cardenal] secretario de Estado hizo saber al Eminentísimo [cardenal] prefecto de la Sagrada Congregación del Índice que es voluntad del Santo Padre que en el caso de que se denuncie el libro: "Vie du P. Hecker p. Elliot" la Sagrada Congregación no haga ningún decreto sobre dicho libro antes de haber explorado las intenciones de Su Santidad.
>
> 2. En la audiencia del 22 de septiembre el Santo Padre hizo saber al mismo Eminentísimo prefecto que había tomado la decisión de reservar para sí el asunto del libro denunciado, añadiendo sin embargo que las cartas relativas a dicho libro se enviarían para ser conservadas en el archivo de la Sagrada Congregación del Índice.
>
> A. cardenal Steinhuber
> prefecto» [60].

El archivo conserva también una comunicación escrita del secretario de Estado, cardenal Mariano Rampolla, al prefecto del Índice, fechada el 8 de junio de 1898, diciéndole, tal como le había comunicado de palabra el día anterior, que es voluntad del Papa que si llega a la Congregación del Índice una denuncia contra el libro de Elliot, «la Congregación no haga nada sin que antes Vuestra Eminencia hable personalmente con Su Santidad» [61].

Lógicamente, desde del 7 de junio, y con mayor motivo a partir del 22 de septiembre, la Congregación del Índice no hizo nada más. La propuesta de Doebbing de prohibir el libro no produjo ningún efecto.

En definitiva, el papa León XIII se reservó para sí las ulteriores decisiones con respecto al americanismo y al libro de Zahm. Los partidarios y detractores eran los mismos en los dos casos.

[60] Ibíd., f.155.
[61] Ibíd., f.156.

23. Zahm y los americanistas

O'Connell introdujo pronto a Zahm entre sus relaciones romanas, cuando este llegó a Roma en 1896. A finales de junio, Zahm escribía a su hermano Albert: «Aquí todo es delicioso. Mañana veré al Papa de nuevo, y pocos días después comeré con uno de los principales cardenales de Roma. Aquí las cenas dadas por cardenales son raras como mirlos blancos» [62].

A finales del verano O'Connell y Zahm hicieron un viaje a Grecia. Partieron el jueves 27 de agosto. El 13 de septiembre, John Zahm escribió desde Atenas una postal a su hermano en la que le decía que estaba disfrutando mucho. El 2 de octubre llegaron a Esparta [63]. El viaje a Grecia señaló para Zahm el inicio de su estrecha afiliación con los ideales del partido liberal. Hasta ese momento podía considerarse uno de ellos por su amistad con Ireland y Keane, y por su actitud ante la ciencia y, más en general, ante la formación y las cualidades que los católicos, y en especial los eclesiásticos, debían poseer. A partir de este momento, en cambio, Zahm se consideró miembro de un grupo de eclesiásticos destinados a cambiar el modo en que los católicos habían afrontado tradicionalmente, sobre todo en el viejo mundo, sus relaciones con la cultura y la sociedad. Grecia se convirtió para Zahm y O'Connell en símbolo del ideal de libertad, racionalidad y ciudadanía. A partir de este viaje los dos amigos y algunos otros de su círculo comenzaron a usar algunas veces en su correspondencia seudónimos tomados de los lugares visitados en Grecia: Zahm firmaba «Parnasso»; O'Connell, «Marathon», «Sparta» o «Dynamo».

Al regreso de su viaje a Grecia, O'Connell y Zahm se encontraron con la noticia de la remoción de Keane de su cargo de rector de la Universidad Católica. Pero este hecho llevó a reforzar todavía más el grupo liberal que formaban, pues Keane se trasladó a Roma y se unió a ellos. En el Colegio Canadiense, donde residía Keane, también se alojó Otto Zardetti, contrario a la corriente liberal (Zardetti fue quien denunció el libro de Zahm a la Congregación del Índice).

[62] J. A. Zahm a A. F. Zahm (24-6-1896): UNDA, A. F. Zahm Collection, box 4, folder 7.

[63] J. A. Zahm a A. F. Zahm (13-9-1896 y 2-10-1896): ibíd.

Para Zahm, 1896 transcurrió tranquilamente, adaptándose a su nuevo ambiente y creciendo en amistad con el ala liberal. Además de su trabajo como procurador de la Congregación de Santa Cruz, que llevó con seguridad y eficacia, siguió atento a la difusión de *Evolución y dogma*. Le invitaron a dar una conferencia en la isla de Malta, lo cual no era casual, ya que la traducción italiana de su libro estaba siendo preparada por el maltés Alfonso Maria Galea, que ya había traducido algunos años antes otro libro suyo, *La ciencia católica y los científicos católicos*[64]. El 23 de agosto comunicaba a su hermano la inminente partida hacia Grecia y le decía: «*Evolución y dogma* ya está impreso en italiano y se publicará en unos pocos días. Entonces es de prever que se produzca una tormenta. Sé que hará rabiar a muchos aquí en Roma, pero no importa: la suerte está echada y no me preocupa lo que pueda suceder. Enseguida el libro aparecerá en francés»[65].

Zahm era consciente de que su libro iba a producir borrascas, aunque quizá no imaginaba que llegarían tan lejos. A su regreso de Grecia, en otra carta a su hermano, le informaba de la profunda impresión que había provocado en Inglaterra y en Roma la recensión de su libro en *The Dublin Review*, escrita por David Fleming, a quien calificaba como «el teólogo más competente de Inglaterra y el consejero especial del Papa en el asunto de las órdenes anglicanas». Añadía que pronto iba a recibir la visita de Mivart, el científico católico inglés que se había hecho famoso por su defensa de la compatibilidad del evolucionismo y el cristianismo[66]. Y el 6 de diciembre anunciaba a su hermano la aparición de otro libro *(La Iglesia y la ciencia)*, se hacía eco de las críticas contra *Evolución y dogma*, y comentaba: «La controversia acaba de empezar en Inglaterra y en pocas semana estallará en Roma. Los jesuitas ya están preparando sus mejores armas contra mí, y verás el resultado en una serie de artículos de *La Civiltà Cattolica*, su principal revista»[67].

[64] Alfonso Maria Galea (1861-1941) era un comerciante, educador y político maltés, benefactor de muchas instituciones religiosas.

[65] J. A. Zahm a A. F. Zahm (23-8-1896): UNDA, A. F. Zahm Collection, box 4, folder 7.

[66] J. A. Zahm a A. F. Zahm (11-11-1896): ibíd.

[67] J. A. Zahm a A. F. Zahm (6-12-1896): ibíd.

Durante 1897 la unión de Zahm con el grupo liberal y su adhesión al americanismo alcanzaron su nivel máximo. La correspondencia muestra que su amistad con el círculo de O'Connell seguía creciendo. Dos personajes importantes en ese grupo eran el cardenal Serafino Vannutelli y su hermano, el también cardenal Vincenzo Vannutelli. Hay diversos datos de invitaciones a comer, e incluso a pasar unos días en casa de los hermanos Vannutelli, en Genazzano, cerca de Roma[68]. Entre los papeles de Zahm se conservó, por ejemplo, el menú de un almuerzo ofrecido por el cardenal Serafino Vannutelli el 21 de marzo de 1897; en la parte posterior aparece escrito, autógrafo, «S. Card. Vannutelli»[69]. También se conserva una breve nota, autógrafa, dirigida por Serafino Vannutelli a Denis O'Connell invitando a este y a Zahm a comer[70]. De este último almuerzo John Zahm da noticia a su hermano Albert el mismo día, refiriéndose a Serafino Vannutelli como «el próximo Papa», pues estaba considerado como uno de los posibles sucesores de León XIII, que contaba ya 87 años de edad[71].

24. El triunfo americanista en Friburgo

Zahm y O'Connell participaron en el Congreso Internacional de los Científicos Católicos que tuvo lugar en Friburgo de Suiza del 16 al 21 de agosto de 1897, como ya se ha indicado. Probablemente hicieron juntos el viaje de ida desde Roma a mediados de agosto.

El Congreso de Friburgo constituye probablemente el momento culminante del americanismo. El 18 de septiembre, casi un mes después de que acabara el Congreso, *Catholic Citizen* publicó un largo artículo, escrito por F. X. Kraus, bajo el seudónimo Spectator, que destacaba ante todo la gran recepción que el americanismo había encontrado entre los congresistas. El subtítulo del artículo

[68] S. Vannutelli a D. J. O'Connell (10-9-1897): Diocese of Richmond Archives (copia conservada en UNDA, MRDI, M8 reel 7).
[69] IPA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 6.
[70] Ibíd.
[71] J. A. Zahm a Albert F. Zahm (1-8-1897): UNDA, Albert F. Zahm Collection, box 4, folder 7.

era: «Se brinda por el americanismo en un banquete»[72]. Destacaba que el Congreso de Friburgo superó en mucho los anteriores Congresos de París y Bruselas no solo en cuanto a participación, sino por la importancia del trabajo realizado. Entre las intervenciones de los asistentes, Kraus destaca principalmente cuatro que suscitaron especial atención y fueron muy aplaudidas no solo por la brillantez con que fueron presentadas, sino porque señalaban el fin de una larga y dura controversia: dos de ellas se refieren a los estudios bíblicos y las otras dos son la de Zahm («Evolución y teleología») y O'Connell («Una nueva idea sobre la vida del Padre Hecker»). Ya nos hemos referido a la intervención de Zahm.

La conferencia de O'Connell tenía como objetivo exponer clara y explícitamente la doctrina del americanismo en su verdadero sentido, distinguiéndolo de las falsas imágenes presentadas por sus oponentes. La conferencia produjo una notable impresión en los oyentes. O'Connell contraponía la ley romana, pagana y sin Dios, bajo la cual el individuo no tenía derechos como tal individuo, a la ley americana, que existía, por el contrario, para el individuo, cuyos derechos eran defendidos por el poder y prestigio del gobierno federal. Kraus cita textualmente las palabras finales de O'Connell, que recibieron «un largo y entusiasta aplauso»:

> «El americanismo, a pesar de todo lo que se ha dicho en contra, no implica ningún conflicto con la fe y la moral; no es una nueva forma de herejía o de liberalismo o de separatismo. No lo es; cuando se lo considera debidamente, el americanismo no es más que la devoción leal que los católicos en América tienen hacia los principios sobre los cuales se funda su gobierno, y su consciente convicción de que esos principios proporcionan a los católicos oportunidades favorables para promover la gloria de Dios, el crecimiento de la Iglesia y la salvación de las almas en América»[73].

La importancia del Congreso de Friburgo en lo que se refiere a la difusión del americanismo puede deducirse de diversos testimonios, y en primer lugar por el entusiasmo con que las intervencio-

[72] F. X. KLAUS, «The Catholic Congress at Fribourg»: *Catholic Citizen* 27/48 (18-9-1898) 1.

[73] Ibíd. Se encuentra el texto completo en G. P. FOGARTY, *The Vatican and the Americanist Crisis,* o.c., 319-326.

nes de Zahm y O'Connell fueron acogidas por los demás miembros del ala liberal. El 11 de septiembre, antes incluso del regreso de O'Connell y Zahm a Roma, John Ireland escribió desde St. Paul a Zahm, refiriéndose a los sucesos de Friburgo:

> «He leído con enorme agrado la carta de monseñor O'Connell sobre el triunfo americano en Friburgo. Qué gran trabajo por la Iglesia y por América estáis haciendo en Europa tú y tus amigos. Aquí en América estamos profundamente agradecidos.
>
> El obispo Keane y yo hemos pasado horas y horas juntos, hablando de las cosas de Roma.
>
> Personalmente te estoy agradecido por tu amistad con monseñor O'Connell cuando necesitaba esa amistad» [74].

El 15 de octubre, John Keane escribe desde Washington a O'Connell, alabando su intervención en Friburgo y la relación que allí establecía con Hecker [75]. Dos meses más tarde, John L. Spalding, obispo de Peoria que simpatizaba con los liberales, felicitaba a Zahm por su creciente influencia [76].

Sin embargo, el Congreso de Friburgo no proporcionó solamente éxitos a los americanistas y a Zahm. Llamó la atención de todos de tal modo que probablemente fue una de las causas de la crisis que muy pronto iban a atravesar los intentos católicos de mostrar la compatibilidad entre evolución y dogma, así como los ideales americanistas.

No hay documentos que muestren una relación directa entre el Congreso Internacional de Friburgo y la crisis del evolucionismo católico. Pero la secuencia temporal de los eventos parece sugerir cierta conexión entre la decidida campaña que allí se orquestó en favor de las posiciones del grupo liberal, que incluían tanto el americanismo cono la defensa de la teoría de la evolución, y los primeros intentos de llevar estas dos doctrinas ante los tribunales romanos.

[74] J. Ireland a J. A. Zahm (St. Paul, 11-9-1897): IPA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 6.

[75] J. J. Keane a D. J. O'Connell (Washington, 15-10-[1897]): Diocese of Richmond Archives (copia en UNDA, MDRI, M18 reel 7).

[76] J. L. Spalding a J. A. Zahm (Peoria, 28-12-1897): IPA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 6.

Ya durante el Congreso se había manifestado la oposición de algunos miembros de la jerarquía a las propuestas americanistas de O'Connell. La misma tarde de la intervención de O'Connell, el obispo de Nancy, Charles François Turinaz, acusó a Hecker de exagerar el valor del individualismo y de distorsionar el sentido de lo sobrenatural, acercándose a posiciones protestantes [77]. Sería precisamente este obispo quien algunos meses más tarde (el 24 de abril de 1898) denunciaría *La vida del padre Hecker* ante la Congregación del Índice [78].

Respecto al evolucionismo la reacción fue más veloz. El libro de Zahm fue denunciado ante el Índice por Otto Zardetti en noviembre de 1897 [79]. Entre los motivos que aduce para la denuncia incluye la gran actividad que Zahm está llevando a cabo para difundir el evolucionismo, como se vio en el Congreso de Friburgo [80].

No se puede descartar que la denuncia de Zardetti no respondiera simplemente a una decisión personal, sino a un plan donde alguien más hubiera intervenido: Satolli y tal vez Mazzella, o el ala conservadora de la jerarquía americana, quizás a través de Salvatore Brandi, con quien Corrigan tenía correspondencia regular. Pero ningún documento permite establecer tales intervenciones de modo definitivo.

25. El americanista vuelve a América

El regreso de Zahm a los Estados Unidos se produjo mientras la denuncia de su libro seguía su curso en la Congregación del Índice, sin que él lo supiera. El motivo de su regreso, la muerte del pro-

[77] G. P. FOGARTY, *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*, o.c., 156-157.

[78] Cf. ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.140.

[79] En la carta de denuncia la fecha resulta confusa: se lee un 5 precedido por un signo confuso donde se lee un 2 y un 1, sin que quede claro cuál ha sido cancelado por el otro o si se trata de una simple tachadura. Así no resulta claro si la fecha es 5, 15 o 25 de noviembre. En la Congregación del Índice la denuncia fue anotada el 25 de noviembre, pero indicando que el prefecto había entregado al secretario el libro para darlo a examinar por algún consultor, por lo que es posible que ya hubieran transcurrido algunos días desde la denuncia (ACDF, Index, Diari, XXII, f.32r). Al final del voto escrito por Buonpensiere fue impresa también la denuncia de Zardetti, indicando como fecha el 5 de noviembre (ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.180, 54).

[80] ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.179, 6.

vincial de la Congregación de Santa Cruz, era circunstancial, pero se convirtió en permanente, ya que él fue elegido nuevo provincial. Todo indica que el cambio le agradó. Le había costado dejar los Estados Unidos y ahora le hacía ilusión volver. Desde luego, Zahm pensaba continuar su combate por la causa americanista desde su nueva posición. El 5 de febrero de 1898 escribía a O'Connell dándole noticias de su nueva situación, y manifestando su propósito de seguir con «la causa», o sea, difundiendo el ideal progresista del americanismo:

> «Qué cambio se ha producido desde hace un mes. Todavía no puedo hacerme cargo; todo parece un sueño. Sí, mis temores estaban bien fundados. Fui llamado a casa para ser provincial, y aquí estoy atendiendo los muchos deberes del provincial. No necesito decirte cómo cambia esto mis planes, mi vida. No hace falta que te lo diga. Pero probablemente es para mejor. Pienso que puedo hacer más por *la causa* aquí que en ningún otro sitio. Me parece que estarás de acuerdo conmigo en esto»[81].

Los otros amigos del grupo mostraban su conformidad con la utilidad de la nueva posición de Zahm para difundir el americanismo. Keane escribía a Zahm desde Roma el 20 de enero:

> «Mi querido amigo,
>
> El Padre Legrand me acaba de comunicar la buena noticia de tu nombramiento como Provincial. Por supuesto, es lo que yo esperaba, lo correcto y la única cosa correcta que tu Congregación y su excelente Padre General podían hacer. Pero, igualmente, me apresuro a enviarte mis cordiales y cariñosas felicitaciones, y mis más sinceros deseos por el éxito de tu administración de un cargo que se torna especialmente importante por las peculiares características del momento presente. La providencia ha hecho del *americanismo* un factor de especial importancia en la vida de la actual. Y si, como confío, bajo tu sabia y enérgica acción, y bajo la dirección noblemente amplia de mente y bien encaminada del Padre General, tu Congregación se pone a la cabeza de lo mejor que significa *americanismo,* entonces tu Congregación llegará a ser un gran poder para el bien en el desarrollo del futuro.

[81] J. A. Zahm a D. J. O'Connell (5-2-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 2, folder 17.

Sabes bien con qué cariñoso interés estaré al tanto de tu parte en la marcha de los acontecimientos.

Te echamos mucho de menos aquí. Hay un gran hueco en nuestras reuniones de los martes, y para el pobre O'Connell la pérdida es inexpresable. Pero el Señor no comete errores. Amén»[82].

Los meses siguientes transcurrieron sin especial novedad por lo que se refiere a Zahm y a *Evolución y dogma*. Este seguía confiadamente la difusión de sus ideas, en particular mediante la publicación en diversas lenguas de su intervención en el Congreso de Friburgo. En abril apareció en forma completa en inglés en *Appleton's Popular Science Monthly*, y en francés en *Revue des Questions Scientifiques*[83].

26. La crisis del americanismo

A partir de ese momento, los acontecimientos se dispararon, y al cabo de pocos meses el americanismo y el libro de Zahm se unieron en la Congregación del Índice y en las gestiones que se hacían a favor y en contra de ambos. La denuncia de *La vida del padre Hecker*, fechada el 24 de abril de 1898, parece ser la conclusión de una campaña bien planeada. En las semanas precedentes habían aparecido en el periódico francés *La Vérité* una serie de artículos contra el americanismo y *La vida del padre Hecker*. Según Alphonse Eschbach, uno de los consultores que examinaron en el Índice esta obra, la denuncia de Turinaz dependía directamente de los artículos de Maignen (que firmaba con el seudónimo Martel) en *La Vérité*[84].

Inmediatamente después Maignen intentó publicar la serie de artículos en forma de libro, con el título: *Études sur l'Américanisme: Le Père Hecker, est-il un Saint?* El contenido era muy polémico, y el arzobispo de París, cardenal Richard de la Vergne, negó el permiso

[82] J. J. Keane a J. A. Zahm (20-1-1898): IPA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 7.

[83] J. A. ZAHM, «Evolution and Teleology», a.c., 815-824; ÍD., «Évolution et Téléologie», a.c., 403-419.

[84] Cf. ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.142: «Si confrontamos esta carta [de denuncia] con los artículos de Martel quizás encontraremos no pocos motivos para pensar con fundamento que la carta estuvo inspirada por ellos, tanto más que en Francia todos conocen la simpatía de monseñor el obispo de Nancy por el periódico *La Vérité*».

eclesiástico para publicar el libro *(imprimatur)*. Maignen pidió entonces el *imprimatur* en Roma, y lo obtuvo del maestro del Palacio Apostólico, Alberto Lepidi. Esto dio lugar a una serie de protestas de Keane, Ireland y Gibbons, y contribuyó a enrarecer aún más el ambiente acerca de la cuestión del americanismo [85].

Mientras tanto el proceso de *Evolución y dogma* seguía su curso en la Congregación del Índice. Aunque sus procedimientos se hallaban bajo secreto, algún rumor debió de filtrarse, pues en julio de 1898 Denis O'Connell escribía a Zahm advirtiéndole de los rumores que corrían acerca de una condena de la evolución: «Parece como si la guerra hubiera comenzado. Se opina generalmente que el Santo Oficio está preparando un decreto contra la evolución. Dave [David Fleming] es el único que dice que no sabe nada de esto: imagino que se está cansando de la batalla. Dicen que el decreto tendrá un carácter general».

O'Connell se refiere después al americanismo, a los ataques a la obra de Elliot y a la polémica por el libro de Maignen. Dice que Keane pidió que no se autorizara la publicación de este último, pero no obtuvo respuesta. Y después informa de sus propias gestiones:

> «Después de su marcha [de Keane], he tenido muchas conversaciones con Lepidi. Admitió que ha incurrido en confusión tomando el *americanismo político americano* por el *americanismo europeo,* y hemos llegado al acuerdo de que: *a)* corregiría *La vida de Hecker* tan libremente como quiera, y que yo procuraría que se preparara una nueva edición de acuerdo con esas correcciones; *b)* que me indicaría todo lo que encuentre digno de objeción en el americanismo, y le prometí que le proporcionaría respuestas autorizadas a todo» [86].

Ese mismo día, 10 de julio, O'Connell escribió también a Félix Klein, traductor y autor de la presentación de *La vida del padre Hecker,* narrando los últimos acontecimientos, prácticamente con las mismas palabras [87]. En ninguna de las dos cartas O'Connell indica con precisión cuándo tuvo esas conversaciones con Lepidi. Pero

[85] T. T. McAvoy, *The Americanist Heresy in Roman catholicism, 1895-1900,* o.c., 66-173.
[86] D. J. O'Connell a J. A. Zahm (10-7-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.
[87] F. Klein, *Americanism: A Phantom Heresy,* o.c., 138-139.

todo hace pensar que los eventos se sucedieron con gran rapidez durante el mes de junio y los primeros días de julio.

La publicación del libro de Maignen *Le Père Hecker, est-il un Saint?*, fue anunciada en *La Vérité* el 24 de mayo [88]. El arzobispo Keane envío su protesta formal al cardenal Rampolla, secretario de Estado de León XIII, mediante una carta del día 2 de junio de 1898, con el respaldo, según escribió dos días después a Ireland, del cardenal Serafino Vannutelli. La respuesta serenó algo a Keane, pues Rampolla consideró la concesión del *imprimatur* como algo «muy lamentable», afirmando que ni él ni el Papa habían sabido nada con antelación. Pero algunos días más tarde, el domingo 12 de junio, Lepidi escribió a Keane justificando su actuación. El maestro del Sacro Palacio Apostólico afirmaba que su misión se limitaba a salvaguardar la fe y la moral, sin sentirse obligado a detener la discusión, aunque esta fuera muy polémica, pues del debate podría surgir alguna clarificación sobre la cuestión del americanismo. La carta obviamente no satisfizo a Keane, pues no manifestaba de ningún modo el pesar que Rampolla había expresado. Al día siguiente, tras responder a Lepidi, Keane protestó nuevamente a Rampolla, enviándole la carta de Lepidi y su respuesta. Las cosas empeoraron aún más el día siguiente, 14 de junio, pues el periódico *La Croix* publicó un artículo en el que se afirmaba que Lepidi había actuado con explícita autorización del Papa. Klein y Keane replicaron, el primero con una carta al director de *La Croix,* el 15 de junio, y el segundo nuevamente ante Rampolla, con una carta, tres días más tarde [89].

Mientras tanto, como sabemos, el 7 de junio el cardenal Rampolla había comunicado al prefecto del Índice, cardenal Steinhuber, que el Papa había decidido reservarse la cuestión del libro *La vida del padre Hecker,* en el caso de que, como en realidad ya había sucedido, este fuera denunciado ante la Congregación del Índice. Pero este hecho, obviamente, no era público. Solo el cardenal secretario de Estado, el prefecto y el secretario del Índice (y quizás algún oficial de los dos organismos) conocían la decisión del Papa.

[88] T. T. McAvoy, *The Americanist Heresy,* o.c., 173.
[89] G. P. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy,* o.c., 165-166.

Esa decisión quizás se debió precisamente a la polémica que se había desencadenado. El libro de Maignen ponía en duda la ortodoxia del libro de Elliot *La vida del padre Hecker,* pero era también un ataque a una parte muy activa e importante del episcopado americano. El 11 de julio Ireland envió también su carta de protesta, mientras que Gibbons no lo haría hasta el 26 de agosto. Pero mientras tanto había llegado a Roma Sebastian Messmer[90], obispo de Green Bay, que pertenecía al grupo antiliberal. En su audiencia con el Papa manifestó que muchos obispos se hallaban seriamente preocupados por el carácter también doctrinal que tenía el movimiento americanista[91].

Keane partió para los Estados Unidos a finales de junio, y O'Connell tomó el relevo en las negociaciones. Debió de ser entonces cuando puso en marcha su propia táctica en varios encuentros con Lepidi. La reacción del maestro fue inicialmente positiva: aceptó la propuesta de O'Connell, aunque pidió tiempo para consultar «arriba». Pero cuando se encontraron de nuevo, algunos días más tarde, su actitud había cambiado. El Papa había reservado todo para sí mismo[92].

O'Connell, sin embargo, insistió, escribiendo varias cartas a Lepidi en las que intentaba precisar el alcance del americanismo que él defendía[93]. Para su sorpresa, algunos pasajes de sus cartas aparecieron publicados el 15 de agosto en un artículo de Maignen en *La Vérité,* y fueron recogidos poco después en un apéndice a la edición inglesa de *Le Père Hecker, est-il un Saint?,* editada ese mismo verano en Roma, con el *imprimatur* de Lepidi. La polémica siguió creciendo, con numerosas intervenciones en diversos periódicos, principalmente franceses.

Salvatore Brandi escribía al arzobispo Corrigan de Nueva York, el 11 de julio (como otras veces, con la observación «confidencial»), y le comentaba la «excelente acogida» que el libro de Maignen

[90] Nació en Goldach, Suiza, el 29-8-1847, y murió en Milwaukee, Wisconsin, el 4-8-1930.

[91] G. P. FOGARTY, *The Vatican and the American Hierarchy,* o.c., 167.

[92] D. J. O'Connell a J. A. Zahm (10-7-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

[93] Las cartas fueron escritas los días 11, 14 y 16 de julio: cf. G. P. FOGARTY, *The Vatican and the American Hierarchy,* o.c., 170-171.

había recibido entre los cardenales de la Curia romana. Decía que había recibido comentarios de aprobación y alabanza de muchos de ellos, como Parocchi, Ledochowski, Satolli, Aloisi-Masella, Pierotti, Mazzella, Steinhuber, Ferrata y Jacobini, y lo mismo de la gran mayoría de prelados romanos. Y añadía: «Sé de buena tinta que *La vida del padre Hecker* del padre Elliot ya ha sido denunciado a la Sagrada Congregación del Santo Oficio al menos por diez obispos franceses. Dudo si, en las circunstancias presentes, se dará un decreto condenándola y ordenando que se incluya en el Índice. Parece que lo que aquí llamamos *razón política* impedirá su publicación inmediata»[94].

Los datos de Brandi no parecen muy precisos, pues transforma el Índice en el Santo Oficio, y el obispo de Nancy en diez obispos franceses. ¿Qué informaciones tenía? En aquel momento el Papa ya había comunicado que debía ser consultado, en persona, en el caso de que se siguiera algún procedimiento contra la biografía de Hecker. Parece lógico pensar que en los frecuentes contactos de los jesuitas de *La Civiltà Cattolica* con la Secretaría de Estado, alguien les hubiera dado a conocer, como rumor o de manera algo imprecisa, las vicisitudes por las que atravesaba el libro.

Brandi continuó escribiendo a Corrigan sus impresiones. El 12 de octubre daba una versión que se ajustaba solo en parte a la realidad:

> «Tal como anticipé, *La vida del padre Hecker* fue condenada por el Índice; pero el Decreto no se publicó y no se publicará, al menos por ahora. El americanismo recibirá pronto un golpe de un modo más solemne y quizás más significativo, en forma de un documento pontificio dirigido a los obispos de los Estados Unidos. Se está preparando ahora esa carta, y no se tardará mucho en hacerla pública. Eso es lo que puedo decir ahora, por supuesto bajo el secreto más estricto, para la información privada de Su Gracia»[95].

La primera parte de la información resulta sorprendente. El Índice no había condenado *La vida del padre Hecker:* había detenido su actuación respondiendo a la indicación expresa del Papa. Se

[94] S. M. Brandi a M. A. Corrigan (11-7-1898): UNDA, Archidiocese of New York Collection, I-1-i (2) 1894-1898.

[95] S. M. Brandi a M. A. Corrigan (12-10-1898): ibíd.

había examinado, en cambio, *Evolución y dogma,* pero esto no debió de llegar a oídos de Brandi. Sin embargo, es verdad que la Congregación del Índice no había permanecido inactiva. Y también es cierto que, como conclusión del asunto, se estaba preparando un documento papal sobre la cuestión del americanismo, aunque todavía tardaría algunos meses en salir a la luz.

¿Cuáles fueron los pasos que se siguieron durante los meses de verano? La decisión de León XIII de reservarse definitivamente el caso del americanismo data de mediados de septiembre, y no se sabe a ciencia cierta qué sucedió en esos meses. Ya entonces se habló de la existencia de una comisión especial encargada por el Papa de estudiar la cuestión de *La vida del padre Hecker.* El mismo O'Connell comunicaba este rumor a Keane en una carta del 12 de julio de 1898, señalando a Mazella, Satolli y Brandi como posibles miembros de esa comisión. En cartas posteriores O'Connell indicó otros posibles componentes, según sus informaciones: Ledochowski, Serafino Vannutelli, Domenico Ferrata y Angelo di Pietro. Más tarde, en cambio, supo que Vannutelli no entró en la cuestión [96].

El misterio ha permanecido hasta nuestros días. Fogarty supone que el Papa creó, en algún momento de octubre, una comisión especial para investigar el americanismo. Esa comisión habría dependido de la Secretaría de Estado, y no del Santo Oficio. Pero afirma no haber sido capaz de hallar ningún documento de esta comisión en los archivos de la Secretaría de Estado en el Archivo Secreto Vaticano, y que el secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe aseguró que el Santo Oficio no se ocupó de la cuestión. Tampoco la búsqueda en otras Congregaciones dio resultado [97].

27. Se aclara el misterio de la comisión

¿Existió una comisión especial encargada por el Papa de investigar la cuestión de *La vida del padre Hecker* o del americanismo en general? Una respuesta a este interrogante parece hallarse, al menos

[96] G. P. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy,* o.c., 171 y 175.
[97] Ibíd., 175, nota 88.

en parte, en el archivo del Índice, donde existen documentos que nos proporcionan alguna información. El expediente con los documentos relacionados con el examen del libro contiene, además de los informes ya mencionados, otros escritos que podrían ser fruto del trabajo de la comisión especial para estudiar el americanismo. Y el secretario de la Congregación, Cicognani, hizo en el Diario algunas anotaciones que pueden dar luz sobre los hechos.

El 6 de febrero de 1899, Cicognani anotó en el Diario de la Congregación que el cardenal prefecto le había entregado un memorándum. Pero dándose cuenta quizá de que los datos que contenía proporcionaban una información muy limitada sobre los hechos, que por otra parte no habían sido recogidos en ningún otro documento de la Congregación, añadió a continuación un extenso comentario:

> «Esta relación del Eminentísimo [cardenal] prefecto no es íntegra ni conforme con lo que se ha hecho por mandato de Su Santidad. Previa denuncia formal, *La vida del padre Hecker,* escrita y publicada por el padre Elliot, fue sometida a examen por la Sagrada Congregación, y para eso se nombró a los consultores padres Eschbach y Doebbing. En esas circunstancias, el Papa reservó para sí la resolución de la causa del modo mejor que indicara en el Señor. Mientras tanto creó una comisión, y para el examen del libro nombró por propia decisión al Eminentísimo [cardenal] Satolli, al reverendísimo Don Cucchi y al Padre Alejo Lépicier de la Orden de los Siervos de María. La cual comisión, después de maduro examen, y manifestando sus votos por escrito, informó al Papa que un cierto número de veces se encuentran en el libro proposiciones que no se pueden defender, y que parecían poder ser calificadas como nuevas, peligrosas, erróneas, etc. etc. Todo esto, junto con el libro, el Papa lo dio para que lo examinara al maestro del Palacio Apostólico Lepidi, el cual, interpretando benignamente esas proposiciones, quitó fuerza al voto contrario de la comisión *[minuit votum commissionis contrarium].* Entonces el Papa ordenó entregar todo al Eminentísimo prefecto para informar y emitir su propio voto. El Padre secretario no supo cuál fue ese informe y juicio del Eminentísimo prefecto. Solo supo que el Papa se reservó, para sí mismo, dar en el momento oportuno una Carta o una Constitución, si fuera necesario, a los obispos de América acerca de las novedades que se difunden por los heckerianos. Todavía no ha aparecido editado ningún documento de ese tipo» [98].

[98] ACDF, Index, Diari, XXII, f.48v.

Este documento disipa algunos de los interrogantes. Se confirma la existencia de una comisión, establecida directamente por el Papa, para examinar el libro, y se dice quiénes fueron sus miembros: el cardenal Satolli, Tito Maria Cucchi[99], consultor de la Congregación del Índice, y Alexis-Henri-Marie Lépicier[100]. Cicognani afirma que la comisión, tras un maduro examen, comunicó al Papa que el libro contenía muchas cosas inconvenientes, y que Lepidi se manifestó en contra del voto de la comisión.

Podemos obtener más información de los restantes documentos que se encuentran en el mismo expediente del archivo del Índice[101]. Allí se conservan dos escritos elaborados por Lépicier, que no era consultor de la Congregación. El primero, sin firma, presenta en cuatro páginas un informe sobre el libro de Maignen *Le père Hecker est-il un Saint?*[102]. El segundo documento, de cinco páginas, contiene una lista de proposiciones extraídas de *La vida del padre Hecker,* con sus respectivas calificaciones doctrinales[103]. A las proposiciones de Hecker se añaden, en la última hoja, otras del prefacio de Ireland, y de un artículo de Keane titulado «América vista desde fuera» («America as seen from abroad»), publicado en *Catholic World* en marzo de 1898. Las proposiciones parecen escritas por un copista, mientras que las calificaciones doctrinales, que se añaden al margen de aquellas, son de mano de Lépicier, quien firmó el documento el 2 de julio de 1898. La identidad de la caligrafía del primer documento con las anotaciones de Lépicier del segundo documento permite establecer que también es el autor del primero.

99 Nació en Cerasa (Pésaro, Italia) el 2-3-1860, y murió en Senigallia el 8-9-1938. Era rector del Seminario Pío y profesor de Teología del Seminario Romano, consultor de la Congregación del Índice y de la Congregación de Estudios, y pro-secretario de la Pontificia Academia de Teología. El 19-4-1900 fue elegido obispo de Senigallia (Marcas, Italia).

100 Nació en Vaucouleurs (diócesis de Verdún) el 28-2-1863, y murió en Roma el 20-5-1936. Tras su ingreso en la Orden de los Siervos de María estudió en Inglaterra, donde recibió la ordenación sacerdotal. Era rector del Colegio de S. Alessio, profesor del Pontificio Ateneo Urbaniano y consultor de la Congregación de Estudios. En 1927 fue creado cardenal, y el año siguiente fue nombrado prefecto de la Congregación de Religiosos.

101 Al reservarse el caso, el Papa había indicado al prefecto Steinhuber que los documentos correspondientes serían después enviados al Índice para que fueran conservados allí.

102 ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.159 (quien numeró el fascículo escribió inicialmente «160», corrigiéndolo acto seguido con un «159».

103 Ibíd., f.161.

Es posible que estos dos escritos constituyan el resultado del trabajo de la comisión, lo que indicaría que los otros dos miembros habían confiado a Lépicier la redacción del documento, después de haber llegado a una conclusión unitaria sobre los libros de Elliot y de Maignen. Pero aun en el caso de que fueran solo la contribución personal de Lépicier, indican claramente cuál fue la actitud de la comisión. En efecto, como Cicognani escribió, el resultado de la comisión fue muy negativo hacia la doctrina expuesta en *La vida del padre Hecker*. Queda claro, leyendo el informe de Lépicier sobre el libro de Maignen, que se acepta plenamente su contenido: «El autor Carlo Maignen se muestra buen juez, aunque quizás un poquito exagerado»[104].

De hecho, las páginas siguientes no contienen propiamente un informe sobre el libro de Maignen, ni tampoco sobre el de Elliot, sino sobre la vida y doctrina de Hecker, de la que se destacan únicamente los aspectos negativos o sorprendentes. Lépicier concluye: «Este es en resumen el libro de Maignen, del cual se ve la utilidad no solo contra la vida de Hecker escrita por Elliot, sino contra la doctrina que los discípulos fanáticos de Hecker extraen de los gérmenes que él esparció, doctrinas nuevas y solo ya por ese motivo muy peligrosas en la Iglesia, ya que en la Iglesia católica siempre es verdadero el canon del Lerinense [san Vicente de Lerins]: "Fue retenida la antigüedad y rechazada la novedad"»[105].

Según el informe de Cicognani, el Papa no quiso considerar esto como definitivo: hizo examinar todo el material, incluido el libro, por el maestro de Sacro Palacio, Alberto Lepidi. El informe de Lepidi también se ha conservado en el archivo, y permite comprender mejor la compleja actitud del maestro del Palacio Apostólico ante el evolucionismo, y los motivos que pudieron determinar la decisión final de León XIII[106]. Se trata de un largo documento en el

[104] Ibíd., f.159, 1.

[105] Ibíd., 4. La expresión de san Vicente de Lerins (el original latino dice: *Retenta est antiquitas explosa novitas)* se refería a la decisión del papa san Esteban de anular los decretos de un Sinodo de Cartago que prescribía rebautizar a los herejes convertidos. Por tanto, en su contexto original no tiene sentido normativo y general, sino más bien descriptivo de un caso particular.

[106] ADCF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.158. No lleva fecha ni firma. En la última página otra mano (probablemente Thomas Esser, OP., sucesor de Cicognani como secretario del Índice) ha anotado a lápiz: «È la scrittura del Rmo. P. M. Lepidi maestro del S. P. A».

que Lepidi va comentando las mismas proposiciones de *La vida del padre Hecker* que Lépicier había duramente criticado. En todos los casos, el juicio de Lepidi es que la proposición puede ser entendida en manera correcta. Sus comentarios concluyen frecuentemente diciendo: «y en este sentido no puede condenarse [la proposición]»; «Es verdad»; «Ningún peligro puede venir de estas palabras», etc. Su conclusión final es que las ideas de P. Hecker no tienen una gran precisión teológica: son «aspiraciones», frecuentemente expresadas de modo enfático y figurado. Ciertamente, manifiestan una tendencia a exaltar la libertad individual, que pueden ir en detrimento de la autoridad (por eso Hecker insiste en la necesidad de dejarse guiar por el Espíritu Santo). Pero por ese motivo son utilizadas por aquellos que «mal soportan la autoridad de la Iglesia».

En el archivo se conserva otro informe más escrito por Lepidi. Lleva como título «Nota sull'americanismo», e intenta precisar sus varios significados, distinguiendo entre americanismo político (la actitud de los católicos en la sociedad y en la vida pública americana), religioso (las ideas en el campo doctrinal que solían ser atribuidas al americanismo por parte de sus críticos) y político-religioso (los intentos de cambiar la estructura interna de la Iglesia, especialmente en cuanto al papel de la jerarquía)[107]. En estas distinciones desempeñaron sin duda un papel importante las entrevistas de Lepidi con O'Connell. Puesto que el documento de Lépicier está fechado el 2 de julio, el trabajo de Lepidi pudo ser contemporáneo a estos encuentros, que tuvieron lugar a principios de julio.

28. La carta del Papa sobre el americanismo

No conocemos el informe de Steinhuber, si es que lo hubo, pero todo parece indicar que los de Lepidi contribuyeron decisivamente a poner punto final a las discusiones sobre Hecker. Lo que finalmente se produjo fue una carta del Papa al cardenal Gibbons, arzobispo de Baltimore, titulada *Testem benevolentiae,* y fechada el 22 de febrero de 1899. En ella se reflejan las distinciones hechas por

[107] ADCF, Index, Protocolli, 1897-99, f.157. Lleva la misma indicación del documento precedente.

Lepidi. En la fecha en que Cicognani escribió su anotación en el Diario, el 6 de febrero de 1899, la carta *Testem benevolentiae* todavía no se había hecho pública, aunque lleva fecha anterior. Solo dos semanas después, el 22 de febrero, Cicognani dedicó otra larga anotación del Diario a dejar constancia de su publicación[108]. Ese mismo día había aparecido reproducida en *L'Osservatore Romano.*

En los Estados Unidos la carta se difundió el 23 de febrero, en la traducción inglesa que el cardenal Gibbons hizo preparar y publicar en *The Baltimore Sun.* Dos días más tarde Cicognani anotó en el Diario del Índice la plena aceptación del documento papal por parte de Ireland, que este había hecho público a través de una carta al Papa publicada por *L'Osservatore Romano* el 24 de febrero[109]. Copias de estos escritos en los que diferentes miembros de la jerarquía americana o del movimiento americanista en general aceptaban el documento pontificio fueron también archivadas en el Índice, junto con el material ya descrito[110].

En la carta *Testem benevolentiae,* cuyo título está tomado de las dos primeras palabras del texto original en latín para expresar que ese escrito es testigo del amor o benevolencia que el Papa siempre ha manifestado a los estadounidenses, León XIII comienza alabando a la Iglesia en los Estados Unidos, y enseguida advierte de que pretende acabar con la controversia causada por el americanismo:

> «Os enviamos por medio de esta carta una renovada expresión de esa buena voluntad que no hemos dejado de manifestar frecuentemente a lo largo de nuestro pontificado a Vos, a vuestros colegas en el Episcopado y a todo el pueblo americano, valiéndonos de toda oportunidad que nos ha sido ofrecida por el progreso de vuestra Iglesia o por cuanto habéis hecho para salvaguardar y promover los intereses católicos. Por otra parte, frecuentemente hemos considerado y admirado los nobles regalos de vuestra nación, los cuales permiten al pueblo americano estar sensible a todo buen trabajo que promueve el bien de la humanidad y el esplendor de la civilización. Sin embargo esta carta no pretende, como las anteriores, repetir las palabras de alabanza tantas veces pronunciadas, sino más bien llamar la atención sobre

108 ACDF, Index, Diari, XXII, f.49r.

109 Ibíd., f.49v.

110 ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.162-164. Entre ellas se halla una carta del superior general de los Paulistas, William Deshon, y otra de Félix Klein.

algunas cosas que han de ser evitadas y corregidas, y puesto que ha sido concebida en el mismo espíritu de caridad apostólica que ha inspirado nuestras anteriores cartas, podemos esperar que la toméis como otra prueba de nuestro amor; esto más aún porque busca acabar con ciertas disputas que han surgido últimamente entre vosotros para detrimento de la paz de muchas almas.

Os es conocido, querido hijo, que el libro sobre la vida de Isaac Thomas Hecker, debido principalmente a los esfuerzos de quienes emprendieron su publicación y traducción a una lengua extranjera, ha suscitado serias controversias debido a ciertas opiniones que presenta sobre el modo de vivir cristiano. Nos, por consiguiente, a causa de nuestro oficio apostólico, teniendo que guardar la integridad de la fe y la seguridad de los fieles, estamos deseosos de escribiros con mayor extensión sobre todo este asunto.

El fundamento sobre el que se fundan estas nuevas ideas es que, con el fin de atraer más fácilmente a aquellos que disienten de ella, la Iglesia debe adecuar más sus enseñanzas conforme al espíritu de la época, aflojar algo de su antigua severidad y hacer algunas concesiones a opiniones nuevas. Muchos piensan que estas concesiones deben ser hechas no solo en asuntos de disciplina, sino también en las doctrinas pertenecientes al "depósito de la fe". Sostienen que sería oportuno, para ganar a aquellos que disienten de nosotros, omitir ciertos puntos del magisterio de la Iglesia que son de menor importancia, y de esta manera moderarlos para que no porten el mismo sentido que la Iglesia constantemente les ha dado. No se necesitan muchas palabras, querido hijo, para probar la falsedad de estas ideas si se trae a la mente la naturaleza y el origen de la doctrina que la Iglesia propone»[111].

A lo largo de la carta, el Papa sale al paso de quienes rechazan la necesidad de una guía externa y lo confían todo al juicio del individuo bajo la acción del Espíritu Santo. Rechaza la conveniencia de distinguir entre las virtudes activas y pasivas (humildad, obediencia, autodominio), minusvalorando estas últimas. Alerta sobre el desprecio de la vida religiosa y de los votos que la acompañan. Anima a la prudencia en el modo de tratar de atraer a los no católicos. Al final, el Papa se refiere expresamente al americanismo, utilizando ese nombre, y distinguiendo los diferentes sentidos que se le pueden dar:

[111] León XIII, «Carta "Testem benevolentiae" al cardenal James Gibbons, arzobispo de Baltimore, sobre algunas opiniones que se designan bajo el nombre de americanismo»: *Acta Sanctae Saedis* 31 (1898-1899) 470-471 (Ex Typographia Polyglotta S. Congr. de Propaganda Fide, Roma; reimpresión Johnson Reprint Corporation, Nueva York - Londres 1969).

«Dicho todo lo anterior es evidente, querido hijo, que no podemos aprobar aquellas opiniones que en conjunto se designan con el nombre de *americanismo.* Pero si por este nombre debe entenderse el conjunto de talentos espirituales que pertenecen al pueblo de América, así como otras características pertenecen a otras diversas naciones, o si, además, por este nombre se designa vuestra condición política y las leyes y costumbres por las cuales sois gobernados, no hay ninguna razón para rechazar este nombre. Sin embargo, si se entiende que las doctrinas que han sido mencionadas arriba no son solo indicadas, sino exaltadas, no habrá lugar a dudas de que nuestros venerables hermanos, los obispos de América, serán los primeros en repudiarlo y condenarlo como algo sumamente injurioso tanto para ellos mismos como para su país. Pues eso produciría la sospecha de que haya entre vosotros quienes forjen y quieran en América una Iglesia distinta de la que está en todas las demás regiones del mundo»[112].

Los líderes americanistas se apresuraron a manifestar su total acuerdo con la carta de León XIII. Los argumentos que O'Connell había utilizado en sus conversaciones con Lepidi, distinguiendo las diversas formas de americanismo y cuáles eran aceptables o rechazables, habían conseguido su objetivo. Al mismo tiempo, el arzobispo de Nueva York y sus amigos romanos podían estar satisfechos: el Papa había condenado el americanismo.

Durante los mismos meses, y en gran parte por las mismas personas, se estaban haciendo gestiones tanto a favor del libro de Zahm como en su contra.

29. Objetivo: frenar el decreto

La decisión de la Congregación del Índice acerca de *Evolución y dogma* tuvo lugar durante los momentos álgidos de la cuestión americanista. La Congregación Preparatoria había tenido lugar el 5 de agosto, pero siendo inminente el periodo de tradicional reposo de la Curia romana, la Congregación General se difirió hasta el 1 de septiembre. La audiencia del secretario con el Papa tuvo lugar dos días después, el sábado 3 de septiembre. En esos días la atención de O'Connell, Brandi, Keane, Ireland y demás implicados, se

[112] Ibíd., 479.

hallaba pendiente ante todo de los esfuerzos por provocar o evitar la condena del americanismo. Tras sus gestiones con Lepidi, O'Connell había salido de Roma para Friburgo, donde se detuvo durante los meses de agosto y septiembre [113]. Pasó casi un mes hasta que la noticia de la decisión empezó a ser conocida, y ni siquiera Brandi, generalmente al corriente de cuanto sucedía en los ambientes vaticanos, alude a la condena del libro de Zahm en su correspondencia con Corrigan durante el mes de septiembre.

La noticia siguió esta vez, de modo estricto, los cauces previstos por la legislación canónica. Vimos que el día 9 de septiembre Cicognani anotó en el Diario de la Congregación que ya había comunicado al superior general de la Congregación de Santa Cruz la decisión del Índice. Reproducimos literalmente el texto porque manifiesta una ambigüedad importante: «El Padre secretario notificó al Reverendísimo Padre General del Instituto de Santa Cruz lo que, acerca del libro del Padre Zahm, decretaron los Eminentísimos Padres en la última Congregación General, con la facultad de comunicar el Decreto al mismo Padre Zahm, y de pedirle si quiere someterse etc.» [114].

Cuando habla de comunicar a Zahm el «decreto», Cicognani no se refiere a un decreto en sentido estricto, o sea, un documento oficial y público, emanado por la Congregación y aprobado por el Papa. En el caso de Zahm se había decidido no publicar el decreto hasta saber si este aceptaba la condena, pero, de hecho, tal documento nunca se llegó a publicar. El doble sentido del término «decreto» ha llevado a algunos autores a confusiones manifiestas, como por ejemplo en el caso de R. Weber, quien habla de un «edicto», que ciertamente no existió [115].

La noticia de la prohibición llegó a Zahm solo a finales de septiembre, y dio origen a un periodo de tensión y de gran actividad, tanto para él como para sus amigos, que se empeñaron a fondo para intentar detener lo que veían como un ataque dirigido ante todo contra el americanismo, con el que tan identificados se sentían. La agitación duró varios meses, durante los cuales se estableció una

[113] Cf. G. P. FOGARTY, *The Vatican and the Americanist Crisis,* o.c., 286.

[114] ACDF, Index, Diari, XXII, f.41r.

[115] R. E. WEBER, *Notre Dame's John Zahm,* o.c., 107.

densa correspondencia, principalmente entre Zahm y O'Connell, pero también entre ellos, Keane, Ireland y algunos otros amigos. Gracias a esta correspondencia resulta posible seguir casi día a día su actividad y poner de manifiesto cuál era la perspectiva desde la que tanto ellos como sus oponentes veían el problema de la prohibición del evolucionismo.

El periodo inmediatamente precedente a la condena había sido para Zahm de gran actividad, dirigida principalmente a las tareas propias de su misión de provincial. Aquel verano había visto reconfirmado su nombramiento durante el Capítulo general celebrado en Canadá a principios de agosto[116]. Allí se había aprobado, además, la creación de una casa de estudios en Washington, junto a la Universidad Católica, siguiendo un proyecto que Zahm sostenía personalmente desde hacía tiempo. Por este motivo, al terminar el Capítulo se había desplazado a Washington, para iniciar diversos trámites en vista de su costrucción. Las gestiones en la capital debieron de ocuparle algunas semanas, pero se hallaba de nuevo en Notre Dame hacia la segunda mitad de septiembre, pues el día 24 el Concilio provincial aprobó la adquisición del terreno concertado por Zahm en Washington. Por esos días recibió las visitas de Ireland y de Keane, quien se detuvo en Notre Dame una semana, y regresó a Washington sin que se hubiera recibido comunicación alguna del Índice[117].

La carta de Français con la noticia de la prohibición del libro, debió de llegar en la última semana de septiembre, y fue para Zahm un duro golpe, como sus amigos testimonian. Ireland escribía algunas semanas más tarde: «El pobre Zahm está muy desanimado»[118]. Sus primeras cartas no fueron dirigidas al superior general ni a la Congregación del Índice para retractarse, pedir aclaraciones, o ni siquiera lamentarse, sino a sus amigos. Son cartas confidenciales («Sacredly Confidential», escribe en lo alto), donde ante todo pide ayuda para adoptar una línea de acción que permita detener la deci-

[116] Ibíd., 144.

[117] Cf. J. A. Zahm a D. J. O'Connell (28-9-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 2, folder 17; J. J. Keane a D. J. O'Connell (Washington, 7-10-1898): Diocese of Richmond Archives (copia conservada en UNDA, MDRI, M18 reel 7).

[118] J. Ireland a D. J. O'Connell (St. Paul, 27-10-1898): Diocese of Richmond Archives (copia conservada en UNDA, MDRI, M18 reel 7).

sión tomada en su contra, o al menos disminuir su importancia a los ojos del público.

Hay constancia de que Zahm escribió, en un primer momento, al menos a O'Connell, Ireland y Keane. Este último fue quizás el primero en recibir la noticia al regresar a Washington, pues ya el día 28 de septiembre le contestó, lamentando el hecho y sugiriendo una línea de acción guiada por la prudencia y el respeto, pero sin ceder en sus posiciones [119]. El mismo día 28 Zahm escribió a O'Connell, solicitando su ayuda e influencia en Roma:

> «Sagradamente confidencial.
>
> 28 de septiembre de 1998
>
> Querido Doc,
>
> Sólo dos palabras para comunicarte que he recibido información *oficial* de que *Evolución y dogma* está finalmente en el Índice y que el decreto se publicará pronto, a menos que tú, Father David y Serafino lo podáis impedir. Por favor, trata el asunto con estos dos y ved qué podéis hacer. La publicación del decreto dañará a la causa y me causará problemas. Si hay proposiciones en el libro que van *contra la fe*, por supuesto las quitaré si se me indican. Encuentra enseguida a David y no le dejes descansar hasta que asegure un aplazamiento en la marcha del asunto» [120].

La intención de Zahm estaba claramente definida: intentar detener la publicación del decreto. Para eso contaba, ante todo, con las gestiones que pudieran realizar O'Connell, el consultor del Santo Oficio David Fleming y el cardenal Serafino Vannutelli. Veía la prohibición claramente relacionada con la cuestión del americanismo. Según Zahm, la causa inmediata de la condena habría sido la publicación de la edición italiana de *Evolución y dogma* y los elogios dispensados por el obispo Bonomelli, personaje controvertido en la vida pública italiana, que había incluido en el primer volumen de su obra *Seguiamo la ragione* un apéndice elogiando el libro de Zahm [121].

[119] J. J. Keane a J. A. Zahm (Washington, 28-9-1898): UNDA J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

[120] J. A. Zahm a D. J. O'Connell (28-9-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 2, folder 17.

[121] Ibíd.

Con la intervención de sus amigos romanos Zahm esperaba evitar la publicación del decreto, pero en el caso de que no se lograse, O'Connell debería conseguir que los medios de información no dieran a la noticia un tono negativo.

O'Connell tomó el asunto con gran interés, dispuesto a hacer todo lo posible. Su respuesta es del 15 de octubre. Fue a ver a Fleming, pero estaba en Inglaterra; intentará comunicarse con él. Irá a Genazzano, donde se encontraban los dos cardenales Vannutelli, y tratará de convencer a Serafino, el más importante de los dos, para que escriba una carta a favor de Zahm. También intentará interesar en el asunto a Bonomelli[122]. Pocos días después, tras intercambiar impresiones con Serafino Vannutelli, O'Connell envió desde Genazzano un telegrama a Zahm, en un lenguaje peculiar, con el propósito de darle ánimos: *spero nihil timendum scribo* (que parece significar: «espero que no hay nada que temer; escribiré»)[123].

El superior general, Gilbert Français, debía sentir cierta intranquilidad. El 29 de septiembre, en una carta dedicada principalmente a asuntos de la Congregación, alude delicadamente a la cuestión, exhortando nuevamente a Zahm a que se someta a la decisión de Roma[124]. Finalmente Zahm escribió a Français, declarando su voluntad de acatar el dictamen de la Congregación del Índice y pidiendo que transmitiera su sumisión a Roma. Como vimos, Français así lo hizo el 4 de noviembre, solicitando, el mismo día, que no se publicara el decreto.

El 31 de octubre, O'Connell comunicaba a Zahm una conversación con el cardenal Serafino Vannutelli. O'Connell le preguntó si sería posible impedir la publicación del decreto, y el cardenal le dijo que sí (recordemos que Serafino Vannutelli había sido prefecto de la Congregación del Índice, en esos momentos era miembro de la misma Congregación, había participado en la reunión donde se trató sobre el libro de Zahm, y era un personaje influyente). El

[122] D. J. O'Connell a J. A. Zahm («Tritone», 15-10-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12. «Tritone» es la residencia de O'Connell, en el Palacio Torlonia de Via del Tritone 60, Roma.

[123] Telegrama de D. J. O'Connell a J. A. Zahm, Genazzano, sin fecha ni firma: UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

[124] G. Français a J. A. Zahm, Neuilly (29-9-1898): IPA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 7.

cardenal prometió hablar con el prefecto Steinhuber y con el Papa. Incluso comentó que, si no se había publicado el decreto, era probablemente debido a que en la reunión había habido una voz amistosa hacia Zahm (probablemente la suya). En cualquier caso, no se publicaría el decreto antes de que se celebrase otra reunión de los cardenales del Índice, y era probable que eso no sucediera hasta el siguiente mes de marzo. Sin embargo, Vannutelli también añadió que se esperaba que Zahm enviara su sumisión: podía publicar una carta diciendo que había reflexionado sobre el asunto y había cambiado su opinión. O'Connell no estaba de acuerdo en este punto, pues pensaba que una retractación pública equivalía a la publicación del decreto [125]. Era lo que había sucedido con Leroy.

El mismo día, Zahm escribió a O'Connell: «Ireland ha escrito una dura nota a Rampolla, y esto también tendrá su efecto. Sin embargo, si los "refractarios" quieren repetir el caso Galileo, dejémosles condenar la evolución» [126].

En su nota, Ireland había protestado enérgicamente, pidiendo a Rampolla que leyera su carta al Papa; además escribió a Français, rogándole que fuera a Roma para complementar esta acción [127]. También O'Connell pidió que Français fuera a Roma y lo mismo hizo Zahm, aunque advertía en carta a O'Connell que el padre general era muy tímido, y le sugería que, junto con Keane, ayudara a Français en Roma para que no se rindiera si no era imprescindible, e insistía en que no dejara de hacer todo lo necesario para evitar la publicación del decreto [128].

Sin embargo, el mes de octubre todavía iba a deparar una sorpresa. El día 26 de octubre el periódico *Lega Lombarda* publicó una carta del obispo Bonomelli, escrita cuatro días antes, en la que desautorizaba el apéndice a su libro *Seguiamo la ragione* en el que había tomado una posición favorable a Zahm y a la evolución. Bonomelli ya no podía ser considerado como una ayuda para lograr

[125] D. J. O'Connell a J. A. Zahm (31-10-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

[126] J. A. Zahm a D. J. O'Connell (31-10-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 2, folder 17.

[127] J. Ireland a D. J. O'Connell (St. Paul, 27-10-1898): ibíd.

[128] J. A. Zahm a D. J. O'Connell (Notre Dame, 20-10-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 17.

que el decreto no se publicase. En adelante O'Connell ya no le menciona como posible aliado. Y entre el grupo americanista tal retractación fue vista como una defección, tal como lo expresaba la condesa Sabina Parravicino (traductora de algunos escritos de Ireland al italiano) en carta a O'Connell el 10 de noviembre [129].

30. Negociaciones en Roma

Français salió de París hacia Roma el viernes 28 de octubre, el mismo día en el que recibió la carta de Zahm y su acto de sumisión a lo decretado por la Congregación del Índice [130]. Le acompañaba un religioso, el hermano Ernest. Además de él, su principal ayuda en Roma era el procurador general, Jacques Legrand. Français llegó a Roma el domingo 30 de octubre por la mañana. Siguiendo el consejo de Zahm, aquella misma tarde se reunió con O'Connell. En ese primer encuentro se pusieron de manifiesto los distintos puntos de vista. Para Français la cuestión importante era asegurar que la decisión del Índice no obstaculizara el trabajo de Zahm al frente de su provincia. Presentando la declaración por la que Zahm aceptaba el decreto, esperaba obtener una actitud benigna por parte del Índice.

O'Connell, en cambio, veía el problema desde el punto de vista de la «batalla» que se estaba librando entre el partido americanista y los que ellos mismos llamaban «refractarios». De ahí que su objetivo principal fuera mantener cierto equilibrio en la posición que la corriente americanista tenía en la Curia, e intentar por todos los medios que la prohibición del libro de Zahm no se convirtiera en un triunfo para sus oponentes. La moderación de Français y la diplomacia de O'Connell fueron suficientes para mantener una relación de gran cordialidad y una línea de acción al menos aparentemente común. Pero las diferencias de actitud, y lo que es más importante, las motivaciones de fondo, no pasaron desapercibidas

[129] S. Parravicino de Revel a D. J. O'Connell (10-11-1898): Diocese of Richmond Archives (copia conservada en UNDA, MDRI, M18 reel 7).

[130] Cf. G. Français a J. A. Zahm (Neuilly, 10-11-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

por ninguno de los dos lados. Frente a la postura de Français, que era partidario de actuar con rapidez y claridad ante las autoridades de la Curia, presentando la esperada declaración de sumisión, O'Connell proponía una actitud más «táctica» y observadora. Así pues, no es de extrañar que decidiera escribir a Zahm, al día siguiente de su primer encuentro con Français, para expresarle su preocupación de que el padre general, queriendo resolver la cuestión rápidamente, diera lugar a que la retractación de Zahm apareciera públicamente, lo que sería interpretado por los enemigos del partido americanista como una victoria [131].

Français percibió pronto que detrás de los consejos de O'Connell se escondía algo más que el simple interés por hallar el mejor camino para resolver el problema. En el detallado informe que mandó algunos días después a Zahm le decía que, según O'Connell, no debería dar la carta de Zahm a la Congregación antes de que volvieran Keane y Fleming, para actuar conjuntamente. Y añadía: «La advertencia me pareció un poco radical e incluso peligrosa en algún sentido, ya que temería hacer daño a la causa por la que estaba luchando al colocarme a mí mismo detrás de un grupo de personas que estarían atacando a la Congregación del Índice».

Esta opinión se reforzó tras unos días de gestiones en la Curia. Al final de la misma carta añadía: «Por otra parte he sabido que Monseñor O'Connell está bastante mal considerado por la corte de Roma, que le encuentran bastante imprudente en su hablar y que no tiene mucha influencia, y que incluso podría poner en peligro la reputación de uno».

Français se hizo pronto cargo de los aires que corrían en Roma, no solo con relación al tema del evolucionismo, sino también respecto al grupo americanista del que Zahm, por propia elección y a los ojos de todos, formaba parte. Y no evitó expresar su recriminación, aunque aprovechó para hacerla las palabras del cardenal Ledochowski, prefecto de Propaganda Fide, la Congregación de la que en aquel tiempo dependía la Iglesia Católica en los Estados Unidos:

[131] D. J. O'Connell a J. A. Zahm (Roma, 31-10-1898): ibíd.

«Al día siguiente fui a ver al cardenal Ledochowski. Conocía la condena de su libro y me dio a entender que no le sorprendía. Añadió que se disgustó con usted cuando era procurador; que en lugar de preocuparse de la Congregación de Santa Cruz había cometido la equivocación de mezclarse con los asuntos generales de la Iglesia; que se había expuesto a caer en las intrigas y a ser arrastrado en ese aspecto, etc.»

La opinión de Zahm sobre su superior general, al que consideraba «muy tímido», queda desmentida por los hechos. Durante la semana que transcurrió en Roma, Français se hizo cargo perfectamente de la situación y tomó las decisiones que le parecieron necesarias para evitar lo que más temía, las repercusiones negativas sobre el trabajo de la Congregación de Santa Cruz en los Estados Unidos. Al mismo tiempo, consiguió dar en la Curia una señal clara de la disposición abierta de Zahm respecto al juicio del Índice, y obtuvo cierta garantía de lo que Zahm perseguía: la no publicación del decreto. A lo largo de la semana se sucedieron las entrevistas. La primera fue con Ledochowski, quien ante todo le pidió que advirtiera a Zahm para que tuviera cuidado con doctrinas temerarias. La segunda visita fue con el cardenal Serafino Vannutelli, que sin duda era quien más directamente podía ayudar; le aseguró que hablaría con el Papa para intentar evitar la publicación del decreto. Pero Français se dio cuenta también de que esto no solucionaba todo el problema. A pesar de su amistad con Zahm, Vannutelli no dejó de manifestar a Français las dificultades que encontraba en la teoría evolucionista: «Ciertamente él es su amigo, pero pienso que no comparte sus ideas sobre la evolución en general y sobre cómo convierte a santo Tomás y san Agustín en partidarios de la evolución. También me dio a entender que se le pediría, sin duda, que reconociera el valor y autoridad de unas pocas observaciones que se le harían».

La entrevista más importante fue, por supuesto, la que a continuación tuvo con el prefecto de la Congregación del Índice, el cardenal Steinhuber. Français siguió el consejo de O'Connell, y no reveló la existencia de una carta de Zahm sometiéndose formalmente a la decisión de la Sagrada Congregación, sino solamente su completa disponibilidad para hacerla. Steinhuber pidió entonces a Français que fuera él mismo quien le enviara un documento mani-

festando tal disponibilidad. Français abordó entonces la cuestión de la publicación del decreto. La actitud del prefecto fue diplomática:

> «En ese momento le dije que la publicación del decreto sería dañina, dada la naturaleza del pueblo americano y el estado actual de sus mentes. Respondió que no era el único dueño de este asunto, que se nombraría un moderador y cada uno votará. Me atreví a decirle que contaba con su voto y que conocía su influencia. Comenzó a sonreír y me dejó entender que recordaría mi visita».

Français se entrevistó una segunda vez con el cardenal Ledochowski y pudo ver solo el último día de su estancia en Roma, el sábado 5 de noviembre, al padre David Fleming y a monseñor Keane, que acababa de llegar procedente de Nápoles. El primero le recomendó prudencia, de modo especial: «Dijo que la traducción italiana ha llamado demasiado la atención, y me dio a entender que en este asunto es necesaria una buena dosis de prudencia». Por lo que se refiere a Keane, fue el mismo Français quien le pidió que no actuase, a menos que las circunstancias lo exigieran, pues presionar excesivamente podría ser peligroso para la causa, en vez de arreglar las cosas.

En la carta a Zahm que estamos citando, Français exponía claramente sus conclusiones, que parecen muy objetivas y adecuadas a la realidad de las circunstancias:

> «1. Es inútil pensar en que se revoque este decreto del Índice. Sería como golpear una pared de piedra.
>
> 2. Hay mucha esperanza de que se impida la publicación del decreto.
>
> 3. Lo que ha desagradado de su libro es que ha interpretado a santo Tomás y a san Agustín de tal modo que los ha convertido en evolucionistas. También ha desagradado el final de sus conclusiones. Después de haber mantenido (o defendido) la evolución como una hipótesis, llega a mantenerla como una tesis dando a entender que la verdad se encuentra ahí.
>
> 4. No se opondrán a la evolución en general, pero lo harán cuando se encuentra en juego la Biblia. Dirán, por ejemplo, que la doctrina de la evolución no puede ser enseñada sin peligro por lo que se refiere al cuerpo del hombre. En otro caso, ¿qué explicación podríamos dar para el cuerpo de la mujer? Tendríamos que decir que es un mito y cualquiera puede ver fácilmente el peligro final en una tendencia semejante.

> Por tanto, todo se suavizaría y se modificaría mucho, ya que tienen mucha consideración hacia usted. Pero algo se hará para frenar la Doctrina de la Evolución por lo que respecta a la Biblia» [132].

En definitiva, Français recomendaba a Zahm prudencia: no hablar contra la Congregación del Índice, no escribir nada, estar seguro de que si se le condenara públicamente muchos que parecen sostenerle le abandonarían y muchos otros formarían un partido terrible contra él.

31. Los resultados de las negociaciones

Antes de dejar Roma, Français envió al cardenal Steinhuber, como había convenido, una carta manifestando la voluntad de Zahm de someterse a la decisión de la Sagrada Congregación, acompañada por otra carta en la que pedía que no se publicara el decreto. Ese mismo día el secretario del Índice, Marcolino Cicognani, anotó en el Diario de la Congregación la sumisión de Zahm transmitida por el superior general, que se aceptaba, por tanto, de modo oficial [133].

Desde el punto de vista de Français, la estancia en Roma había sido un éxito, pues había observado cierta disposición a aceptar su petición. Denis O'Connell no veía las cosas de un modo tan optimista. Ya en Roma, escribía de nuevo a Zahm sobre las gestiones del superior general: «El Padre General se marchó el domingo muy optimista, pero le dije que no conocía Roma. Dije que yo continuaría» [134].

De hecho, O'Connell estaba explorando otros caminos para tratar de influir de algún modo sobre el Papa, además de seguir confiando en la colaboración de Keane, Fleming y otros. En la misma carta decía a Zahm que un camino era acudir al cardenal Vaughan, arzobispo de Westminster en Inglaterra, aprovechando que un ar-

[132] G. Français a J. A. Zahm (Neuilly, 10-11-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

[133] ACDF, Index, Diari, XXII, f.42r.

[134] D. J. O'Connell a J. A. Zahm (7-11-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

tículo del obispo Hedley, elogioso hacia el libro de Zahm, era todavía reciente, y que Hedley estaba muy bien considerado tanto por el Papa como por Vaughan. El mismo día O'Connell envió a Zahm un telegrama con solo dos palabras en latín: «Nada hay que temer» *(nihil timendum)*[135].

Sin embargo, pronto se vio que otra de las vías era impracticable. El martes 8 de noviembre O'Connell pudo finalmente entrevistarse con el padre David Fleming, en quien tanto Zahm como él tenían puestas grandes esperanzas. Fleming era consultor del Santo Oficio y estaba considerado en Roma como el teólogo experto en cuestiones relacionadas con el mundo anglicano, además de haber tenido estrechas relaciones con el católico evolucionista inglés St. George Mivart. Pero la entrevista no se desarrolló según las expectativas de O'Connell. El mismo Fleming escribió directamente a Zahm: prometía hacer lo posible, pero manifestaba claramente que no consideraba prudente insistir o intentar ejercer ninguna presión sobre la Congregación del Índice. «Me temo que ahora es ya demasiado tarde», repetía dos veces. Fleming atribuía los problemas en parte a la actitud de O'Connell en Roma. Y añadía:

> «En mi opinión, el problema es bastante oscuro, o sea: si la formación *inmediata* del cuerpo de Adán por el Creador ha sido *revelada. En la práctica* interviene la cuestión del cuerpo de Eva, y aunque no se ha producido ninguna decisión sobre este punto, el Índice puede proceder de modo sumario y económico, y lo hace. No es necesario que haya nada contra la fe y la moral; basta que una tesis pueda parecer inoportuna o prematura. Ciertamente fue extremadamente imprudente *presionar* a las autoridades aquí mediante la traducción italiana»[136].

32. La intervención de Vannutelli

El lunes 7 de noviembre, en una audiencia con el Papa, el cardenal Serafino Vannutelli abordó directamente la cuestión y pidió a León XIII que no se publicara el decreto. El Papa aceptó la petición, por lo que de momento la cuestión parecía resuelta. La noti-

[135] Telegrama de D. J. O'Connell a J. A. Zahm (7-11-1898): ibíd.
[136] D. Fleming a J. A. Zahm (20-10-1898): ibíd.

cia de la decisión del Papa llegó pronto a Zahm. El primero en escribirle fue Keane, tras recibir aquel miércoles una visita de Vannutelli: «El cardenal Serafino acaba de venir a verme. El lunes pasado pidió al Papa que no se publique su sentencia. El Papa accedió con gusto. Por tanto, el asunto ha acabado» [137].

O'Connell no se enteró hasta unos días más tarde. Cuando recibió de Vannutelli la noticia, inmediatamente envió a Zahm un telegrama en latín que decía: *Iubente Papa decretum supprimitur* («Por orden del Papa se suprime el decreto») [138]. El 12 de noviembre escribía a la condesa Parravicino: «Se organizó una fuerte campaña contra Zahm. No les importaba el asunto hasta que le vieron en el apéndice de monseñor Bonomelli. Pero me parece que ahora ha pasado todo. Así lo ha decidido el Santo Padre, y el lunes pasado el prefecto del Índice ha sido informado en este sentido» [139].

Acto seguido O'Connell fue a ver al padre Legrand para comunicarle la noticia, que este transmitió inmediatamente a Français:

> «Roma, 11 de noviembre de 1998
>
> Muy Reverendo Padre,
>
> El asunto ha terminado. Monseñor O'Connell sale de aquí y me ha dicho: "El cardenal Serafino Vannutelli ha visto al Papa el lunes y le ha hablado de la condena. El Papa le ha respondido: La retiro con mucho gusto". Ya está avisado el cardenal Steinhuber. León XIII no ha puesto la más mínima condición para la retirada del decreto. Queda por saber si no habrá un retorno ofensivo del cardenal prefecto ante el Soberano Pontífice. En ese caso se produciría un diálogo interesante entre los dos cardenales.
>
> Según Monseñor O'Connell, un jesuita de nombre alemán que he olvidado habría sido encargado por el Papa de hacer un comentario de la Biblia, y en esa obra el jesuita dice que el origen simiesco del hombre no tiene nada contrario a la fe. Se sabe que León XIII es muy amplio para otorgar a los sabios una completa libertad en las discusiones de los puntos que todavía no han sido definidos.
>
> En fin, por ahora ahí estamos, según me parece, protegidos, y usted puede respirar más libremente» [140].

[137] J. J. Keane a J. A. Zahm (9-11-1898): ibíd.
[138] Telegrama de D. J. O'Connell a J. A. Zahm (11-11-1898): ibíd.
[139] D. J. O'Connell a S. Parravicino (12-11-1898): UNDA, MAMR, M21, reel 1.
[140] J. Legrand a G. Français (11-11-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

Al otro lado del Atlántico, Zahm recibió las noticias con mayor lentitud, lo que no dejó de causarle incertidumbres. El 27 de diciembre O'Connell le envió un relato detallado de la situación:

> «Sabrás que por orden del Papa no se publicará el decreto. De acuerdo con su promesa S. [Serafino Vannutelli] habló al Papa, quien dijo que con gusto accedería si no fuera demasiado tarde, porque precisamente hace muy poco Rampolla me ha leído una carta de Ireland pidiendo lo mismo. S. replicó: "Sé que no es demasiado tarde, porque yo pertenezco a la Congregación". De acuerdo, dígale a Steinhuber que no lo publique. Así, S. fue gozoso a Steinhuber, y a la vuelta dio la noticia a Keane [...] este es el primer paso y el más importante. Y me parece maravilloso que se haya dado tan fácilmente a pesar de tantos enemigos y sin la ayuda de algunos que parecían amigos»[141].

De todas formas, aún no se había resuelto todo. Todavía seguía en el aire la petición de cierta retractación pública por parte de Zahm. Steinhuber había pedido a Français al menos una declaración de la sumisión de Zahm al decreto. Incluso Vannutelli opinaba que cierta retractación era necesaria porque, aunque no se tratara de una materia de fe, pensaba que Zahm había ido demasiado lejos, sobre todo al atribuir una visión evolucionista a san Agustín y a santo Tomás[142].

Por supuesto, O'Connell deseaba evitar una retractación pública, lo mismo que Zahm. La actitud que Zahm adoptó fue permanecer en un prudente silencio, como también Français le había aconsejado, esperando que las aguas se calmaran.

El año acabó así para Zahm con cierta tranquilidad. Todavía recibió una carta de Keane, escrita en Roma el 10 de diciembre, asegurándole que no debía preocuparse más: la cosa estaba resuelta. El 10 de diciembre Keane escribía a Zahm desde Roma; le aseguraba que todo había acabado: Serafino Vannutelli había dicho que sería necesaria alguna retractación, pero O'Connell y él mismo le habían manifestado su disconformidad, y pensaba que no habría que hacer nada. Keane añadía que lo que las autoridades esperaban

[141] D. J. O'Connell a J. A. Zahm (27-11-1898): ibíd.
[142] Ibíd.

que hiciera ahora era retirar el libro de la venta, pero se podría hacer sin que trascendiera al público[143].

También Ireland escribió a Zahm poco antes de Navidad. Sus informaciones eran diversas, pero parecían también positivas: Rampolla le había escrito, probablemente en respuesta a la carta de protesta que Ireland había enviado, y aseguraba que la publicación del decreto quedaba en suspenso hasta que pudieran hablar personalmente sobre el asunto (Ireland tenía previsto viajar a Roma hacia finales de año)[144]. Lógicamente esto haría surgir alguna duda en Zahm, pero tenía plena confianza en Ireland, como algunos días más tarde escribía a O'Connell: «Confío que el asunto del Índice está resuelto para bien, aunque Rampolla ha escrito a Ireland diciendo que la acción solamente está suspendida hasta su llegada a Roma. Me parece, sin embargo, que Saint Paul [Ireland] convencerá al Vaticano de que es mejor no volver sobre el asunto de nuevo»[145].

33. ¿Está el caso cerrado realmente?

En la carta en que Legrand comunicaba a Français el éxito de la audiencia del cardenal Vannutelli, se preguntaba si no podía darse un contraataque por parte del prefecto Steinhuber. Esto no sucedió, al menos abiertamente. Pero ya al inicio de 1899 empezaron a manifestarse los síntomas de una nueva campaña. En parte, al menos, era una campaña consciente y organizada. El 2 de enero Salvatore Brandi escribía al arzobispo Corrigan poniéndole al corriente de la situación en Roma. Le hablaba de *Evolución y dogma* y del americanismo. Anuncia que la encíclica *contra* el americanismo (el subrayado es suyo) está finalmente lista, será enviada dentro de pocos días, a pesar de la oposición que ha habido a su publicación. Y añade: «En el último número de *La Civiltà,* Su Gracia encontrará un artículo mío sobre *Evolución y dogma.* Es el preludio, estoy

143 J. J. Keane a J. A. Zahm (10-12-1898): ibíd.
144 J. Ireland a J. A. Zahm (13-12-1898): ibíd.
145 J. A. Zahm a D. J. O'Connell (19-12-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 2, folder 17.

prácticamente seguro, de un decreto contra el trabajo del doctor Zahm» [146].

Brandi no dice nada sobre las causas de su seguridad en la condena de la obra de Zahm. El artículo al que Brandi hace referencia apareció, en efecto, en el último número de *La Civiltà Cattolica* del año 1898, y llevaba el mismo título que el libro de Zahm: «Evoluzione e domma» [147]. Brandi criticaba un artículo anónimo publicado por una de las principales revistas liberales del momento, *Rassegna Nazionale* de Florencia, que se hacía eco de la posición favorable a la obra de Zahm adoptada por John Hedley, obispo de Newport (en *The Dublin Review,* en octubre de 1898). Después de criticar el artículo de la *Rassegna,* Brandi se ocupa de *Evolución y dogma.* Y, al final del artículo, Brandi se refería a la condena del libro de Leroy y a su retractación pública. El 12 de enero de 1899 Français escribía a Zahm:

> «Reverendo y muy querido Padre,
>
> Me entero por fuente auténtica y cierta que la cuestión de vuestro libro y del decreto que debe alcanzarlo y de la publicación de ese decreto se ha vuelto a poner sobre el tapete.
>
> Mi impresión formal al abandonar Roma era que no se publicaría [...] Se me dio prácticamente la seguridad completa de que todo iría bien [...]
>
> Puesto que las disposiciones amenazan con cambiar, debe ser que, sin duda, no se ha guardado suficientemente la consigna de prudencia y de silencio que aconsejé» [148].

Otra preocupación, relacionada con Zahm y con su situación ante la Curia romana, se añadió por aquel entonces. Las decisiones del Capítulo general celebrado en agosto, en el que se había reelegido a Zahm como provincial, debían ser ratificadas por Roma. Hacía ya tiempo que las actas se hallaban en la Congregación de Propaganda Fide, y no había noticias de la esperada aprobación. Français temía que el retraso fuera debido precisamente a la situación en que se encontraba el provincial. En febrero escribía a Zahm que le inquietaba el posible motivo del retraso: que se debiera al

[146] S. Brandi a M. Corrigan (2-1-1899): UNDA, CANY I-1-I [2].

[147] S. Brandi, «Evoluzione e domma», a.c., 34-49.

[148] G. Français a J. A. Zahm (12-1-1899): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

libro de Zahm y al movimiento americanista que tenía muchos y serios enemigos en Roma[149]. Pero esta aprensión se demostró injustificada. Las actas fueron aprobadas algunas semanas más tarde, sin poner ninguna objeción a los nombramientos, y solo con pequeñas modificaciones en cuestiones que nada tenían que ver con Zahm[150].

Mientras tanto se había publicado el documento sobre el americanismo, en forma de carta del papa León XIII al cardenal Gibbons. La reacción de Ireland, Gibbons y los demás implicados en el movimiento fue adherirse inmediatamente al documento papal. Se cerraba así un frente, con un resultado que ambas partes valoraban de modo diverso: para los partidarios del americanismo, el documento no tocaba sus propuestas, pues lo que principalmente condenaba era un movimiento doctrinal cuya sede más que en América se hallaba en Europa, especialmente en Francia. Para sus opositores, en cambio, el documento había aparecido a pesar de todos los intentos contrarios de Ireland y de sus compañeros. Y se esperaba que se produjera también una condena explícita del evolucionismo, que hasta ese momento se había conseguido evitar. Salvatore Brandi escribía a Corrigan a finales de marzo:

> «No hay duda sobre el decreto del Santo Oficio condenando el trabajo del padre Zahm *Dogma y evolución*. No ha sido publicado debido a la intercesión de sus Superiores en Francia, los cuales, habiendo conocido el asunto, han prometido obtener que el padre Zahm se desdiga y repudie esa obra, sometiéndose a la misma retractación a la que se sometió el dominico padre Leroy en 1895. La autoridad competente me ha dicho que esa retractación debe ser firmada por el padre Zahm en Roma ante el Santo Oficio»[151].

¿Cuál es el origen de esta afirmación, que corresponde con los temores que Français había expresado ya al inicio del año? Los datos sobre este punto son muy incompletos, pero hay uno fundamental en el archivo del Índice. El 3 de febrero de 1899 el cardenal prefecto del Índice tuvo una audiencia con el Santo Padre. Entre otros asuntos se trató del caso Zahm. La decisión del Papa quedó

[149] G. Français a J. A. Zahm (10-3-1899): ibíd.
[150] G. Français a J. A. Zahm (18-4-1899 y 24-4-1899): ibíd.
[151] S. Brandi a M. Corrigan (28-3-1899): UNDA, CANY I-1-I [2].

registrada en el Diario de la Congregación: «En la misma audiencia el Papa mandó suspender la publicación del Decreto del día 1 de septiembre de 1898, por el que se prohibió el libro del padre Zahm *Evolución y dogma,* aunque el autor laudablemente se sometió y reprobó el libro; hasta que el padre Zahm, que próximamente vendrá de América a Roma, sea oído» [152].

Como hemos visto, algunos esperaban una retractación pública de Zahm, quizá a través de la prensa, como había hecho en su momento Leroy. Así se le había sugerido a Français desde diversas fuentes. Es posible que, al no haber noticias de tal retractación, Steinhuber sacara nuevamente la cuestión en su entrevista con el Papa. Pero también es cierto que esto se pudo deber a algún tipo de presiones. El artículo de Brandi puede ser una indicación en ese sentido.

Desde el punto de vista de los procedimientos del Índice, la decisión del Papa era poco habitual. No se llamaba a los autores para que justificaran el contenido de sus obras. Podría ser una muestra de atención y deferencia con Zahm. Pero para él, que esperaba que la cuestión quedase cerrada sin más condiciones, no suponía, desde luego, una victoria, ya que seguía pendiente de un dictamen final. Otro dato sorprendente es que esa decisión no fue comunicada, ni siquiera privadamente a Zahm o a Français. No era, por tanto, una llamada de Zahm a Roma. Más bien parece un expediente para dejar en suspenso la cuestión. Tampoco se debe olvidar que el 22 de enero, pocos días antes de la audiencia con Steinhuber, León XIII había firmado la carta *Testem benevolentiae* sobre el americanismo. Puesto que Zahm era considerado como uno de sus principales exponentes, la decisión del Papa pudo ser un modo de afirmar que por el momento no se debía emprender ninguna otra acción.

El 30 de marzo Zahm escribía a O'Connell. Comenta en primer lugar la carta que Ireland había escrito algunos días antes a *L'Osservatore Romano* aceptando *Testem benevolentiae:*

> «¡Vaya golpe magnífico que fue la carta de Ireland! Resolvió la situación completamente. Este es el veredicto general por ahí. Los refractarios metieron al Papa en una pelea quijotesca contra molinos

[152] ACDF, Index, Diari, XXII, f.48r.

de viento. Ellos mismos se dan cuenta de esto y están diciendo muy poco sobre la condena del "americanismo". Uno de los periódicos alemanes dice que Ireland ha sido condenado ya tres veces, pero, añade quejumbroso, "no se quedará condenado"».

Zahm continúa pidiendo que le ponga al día de la situación del libro:

«La prensa de la tarde anuncia que *Evolución y dogma* estará pronto en el Índice. Corrigan dijo delante de todos sus seminaristas y un cierto número de sacerdotes que tenía información positiva de que el doctor Zahm sería condenado pronto. Ellos me han citado con aprobación en algunos trabajos que prepararon, y en interés de la ortodoxia él [Corrigan] se siente urgido a denunciarme antes de que Roma lo haga. ¿Qué hay de esto, en cualquier caso? Me sentí seguro con tus cartas y telegramas de que el asunto estaba resuelto definitivamente y el decreto no se publicaría. El arzobispo Ireland dijo que trataría de la cuestión con el Papa, y haría suspender el decreto para siempre. Pienso que lo hizo, pero te agradecería que me asegurases sobre el asunto. Las informaciones constantemente repetidas de que estaré en el Índice me convencen de que el enemigo no duerme, sino que está determinado a vengarse del tiro que Ireland les ha jugado. Ten abiertos los ojos, y no dejes que te pillen dormido. Tú mismo, Serafino y el arzobispo Ireland —dependo de todos vosotros— podéis hacer más que dar jaque mate a sus maniobras y anular sus ilusorios planes» [153].

Al día siguiente Zahm escribió también a Ireland, quien se hallaba en Italia desde inicios del año, haciéndole la misma pregunta que a O'Connell [154].

Aquellos fueron nuevamente días difíciles para Zahm, angustiado ante la nueva amenaza, pero dispuesto a continuar la batalla, por su parte, para obtener que el caso no se reabriera. Mientras tanto las noticias de la condena de *Evolution and Dogma* se iban extendiendo. Uno de sus principales colaboradores en Notre Dame, James A. Burns, dejó reflejada en su diario la noticia que finalmente se había extendido por Notre Dame. Se decía en Roma que Zahm iba

[153] J. A. Zahm a D. J. O'Connell (30-3-1899): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 2, folder 17.

[154] J. A. Zahm a J. Ireland (31-3-1899): ibíd. En los primeros meses de 1899 Ireland viajó por Italia y Europa. Cf. M. R. O'Connell, *John Ireland and the American Catholic Church,* o.c., 461-466.

a ser llamado y sería depuesto como provincial. La mañana del 5 de abril, Burns había hablado varias horas con Zahm:

«Admite la gravedad de la situación. Atribuye todo a los jesuitas y al cardenal Satolli, que es uno de los más acérrimos enemigos de la evolución. Me mostró un telegrama del Arzobispo Ireland recibido desde Londres hace algunos días y que dice: "No habrá rendición", pero piensa que no se refiere a él sino al "americanismo". Por supuesto, está trabajando con uñas y dientes para contrarrestar los esfuerzos de sus enemigos en Roma. Sería necesaria una petición a Roma por parte de los superiores de la provincia. Nada que sea necesario dejará de hacerse. Creo que el padre Zahm vencerá»[155].

El 12 de abril, O'Connell escribió a Zahm, intentando puntualizar la cuestión, que seguía siendo incierta. Es un texto interesante porque muestra cuál era la situación en Roma y alude a algunas razones de la misma:

«Tengo la impresión de que no podemos tomar nada de lo que sucede aquí como cierto. En dos ocasiones el Papa ordenó que no se publicara el decreto, pero parecen determinados a publicarlo a pesar de eso. El día de Año Nuevo el cardenal Serafino me dijo que te enviara aquel cable "no temas". Un joven amigo que estaba en la mesa y es consultor del Índice me dirigió una mirada y después de la cena me dijo que el cardenal no sabía todo lo que estaba sucediendo y que el peligro no había pasado por completo, que estaban trabajando como demoníacos contra los americanos. Entonces vino el artículo de *La Civiltà* con la publicación de la carta de Leroy y Serafino dijo que parece como si ellos quisieran una carta semejante de Zahm. Entonces Ireland habló de nuevo al Papa, quien dijo que Zahm debía venir a Roma y proporcionar una explicación. Ireland se refirió a la distancia, a tus muchas ocupaciones, etc. [...] Ireland habló con Rampolla, quien también dijo: "Zahm debería venir a Roma". De nuevo, hace pocos días, en nuestra reunión, Van Ortroy dijo que Zahm va a venir a Roma.

Me parece que el objetivo es traerte aquí y sacarte una retractación personal, que publicarán después como hicieron con Leroy. En ese caso me parece que no se te hace ningún favor evitando la publicación del decreto en esas condiciones, y que para ti el mal menor sería abandonar ese favor y someterte al decreto cuando aparezca, tal como cientos han hecho antes de ti.

[155] Diario de J. A. Burns (5-4-1899): IPA, James Burns Personal Papers, Accession No. 1991/27, blocknotes 2.

Oigo que tienen algunas dificultades para publicar el decreto, temiendo aparecer en conflicto con la teoría de la evolución, y encontrando especiales dificultades en Inglaterra y Alemania, y que su objetivo se alcanzaría mejor, en lo que a ti se refiere, obteniendo de ti una carta personal de retractación en la que rechazaras la teoría como falsa, y publicando la carta, dejándote toda la responsabilidad.

Aquí prevalece ahora un perfecto espíritu de locura y no podemos hacer nada. El padre David [Fleming] nos ha dado completamente la espalda y se ha convertido en un enemigo muy dañino. Los cardenales están a oscuras acerca de muchas cosas que están sucediendo. Aquí Ireland no pudo hacer absolutamente nada y también se le hizo sentir que su influencia había acabado. No hay esperanza en este momento.

Desearía poder tener una amplia conversación contigo. Las cartas son tan insatisfactorias y odiaba escribirte estas noticias. Pero pienso que es la verdad y no es que yo esté pesimista. Todos nuestros amigos sin excepción, todos los sabios que conocemos, ven las cosas exactamente del mismo modo. Incluso aconsejan abandonar el futuro Congreso Católico.

Me encantaría encontrarte, pero odiaría verte llamado a Roma. La prensa inspirada lo convertirá en quién sabe qué» [156].

¿Quién era el consultor del Índice que advirtió a O'Connell de los planes contra el americanismo y contra Zahm? O'Connell habla de un «joven amigo» que era consultor del Índice y estaba en la comida de Año Nuevo con el cardenal Serafino Vannutelli. Debía de ser bastante más joven que O'Connell, el cual iba a cumplir 50 años. Casi todos los consultores del Índice tenían una edad semejante. La suposición más probable es que se tratase de Rafael Merry del Val, que tenía solo 33 años. Por otra parte, la presencia de Merry del Val en la comida de Vannutelli estaba más que justificada. El cardenal Vannutelli había sido nuncio apostólico en Bélgica entre 1875 y 1880, y allí estableció una particular amistad con la familia Merry del Val: el padre de Rafael era embajador de España en Bélgica, y Rafael estudió en el Colegio de Nuestra Señora de la Paz, en Namur, y desde 1978 en el de S. Michele, en Bruselas. La amistad se mantuvo más adelante en Roma [157]. En 1898 Merry del Val había estado algunos meses en Canadá como delegado apostó-

[156] D. J. O'Connell a J. A. Zahm (2-4-1899): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

[157] Cf. P. Cenci, *Il Cardinale Merry del Val, Segretario di Stato di San Pio X Papa*, o.c., 6.

lico, lo que también explica sus relaciones con O'Connell y otros eclesiásticos americanos.

Hijo de diplomático, nacido en Londres y educado en Bélgica y en Inglaterra, Merry del Val había sido secretario de la comisión para la revisión de las órdenes anglicanas, donde debió de trabajar en estrecho contacto con David Fleming. A pesar de su juventud, Merry del Val estaba relacionado con los ambientes principales de la Curia romana. En aquel momento residía en el Vaticano, y mantenía un estrecho contacto con la Secretaría de Estado. Había sido nombrado consultor del Índice en 1897. Sus informaciones debían de ser bastante fiables. Más adelante, con el papa san Pío X, fue cardenal secretario de Estado (1903), y años más tarde, prefecto del Santo Oficio (1914).

Parece claro que se pretendía frenar a Zahm y obtener una retractación personal que se pudiera dar a conocer, sin llegar a una condena pública. Zahm confió esta noticia y sus esperanzas a sus colaboradores más cercanos. James Burns escribió en su diario, algunas semanas más tarde:

> «Nuestro superior general está muy alarmado porque el libro del padre Zahm pueda estar en el Índice. El padre Zahm piensa que lo que frena la publicación del decreto es el temor a que la condena del libro pueda ser considerada en el mundo como una condena de la Evolución, y su caso se relacione con el de Galileo. Por este motivo quieren que vaya a Roma él mismo y condene el libro o más bien se retracte. Sin embargo, todavía no ha sido llamado, y puede ser que no tenga que ir» [158].

34. La edición francesa

Durante el verano de 1896, poco después de su llegada a Roma, Zahm había seguido con atención la preparación de las ediciones italiana y francesa de *Evolución y dogma*. La italiana fue publicada enseguida, y tras producirse la denuncia y condena del libro se pidió a Zahm que la hiciera retirar. También la edición francesa,

[158] Diario de J. A. Burns (23-5-1899): IPA, James Burns Personal Papers, Accession No. 1991/27, Blocknotes 2.

traducida por el sacerdote J. Flageolet, apareció en 1897 [159]. Pero la Congregación del Índice no supo nada sobre ella hasta marzo de 1899, cuando la revista *Annales de Philosophie Chrétienne* publicó una recensión del libro. La Congregación del Índice decidió amonestar de nuevo a Zahm, mediante una carta oficial al padre Gilbert Français:

> «Roma, 25 de abril de 1899
>
> Reverendísimo Padre,
>
> Por deber de mi oficio y en nombre de esta Sagrada Congregación, me dirijo con urgencia para reclamar la atención de Vuestra Paternidad Reverendísima sobre un artículo de los *Annales de philosophie chrétienne* de marzo de 1899. En las *varietés critiques* se encuentra una reseña de la traducción francesa del libro del padre Zahm *Evolución y dogma,* hecha por el sacerdote Flageolet.
>
> Ha asombrado mucho una tal reseña, completamente favorable al libro y dirigida a hacerle propaganda, después de que el libro de Zahm fuera ya prohibido en todas sus traducciones, conforme al número 45, título II, capítulo IV de los Decretos Generales. Cuando se comunicó el Decreto de condena a Vuestra paternidad Reverendísima solamente se recordó la traducción italiana debido a que la Sagrada Congregación no conocía la traducción francesa, pues en ese caso se habría ordenado al padre Zahm que impidiera la difusión también de esa traducción, la cual ciertamente no puede haber sido hecha sin su consentimiento.
>
> Tampoco debo ocultar a Vuestra Paternidad Reverendísima que se han difundido comentarios que hacen suponer que se dará a dicha traducción francesa la mayor difusión posible, incluso difundiéndola entre los alumnos de los Seminarios.
>
> Se notifica todo esto a Vuestra Paternidad Reverendísima para que ordene al padre Zahm que impida la difusión de la traducción francesa de su mencionada obra, como ha hecho con la traducción italiana.
>
> Con esta ocasión renuevo la expresión de mi estima, con la cual soy de Vuestra Paternidad Reverendísima
>
> Devotísimo
>
> Fray Marcolino Cicognani, O. P.
>
> Secretario» [160].

[159] J. A. ZAHM, *L'évolution et le dogme* (Lethielleux, París 1897).

[160] M. Cicognani a G. Français (25-4-1899): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12. En ese archivo se conserva una traducción inglesa y varias copias en italiano, con bastantes errores, que hemos corregido siguiendo el borrador manuscrito por Cicognani, que se encuentra en ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.275.

Como era habitual, el envío quedó anotado en el Diario del Índice[161]. La carta debió de producir en Français una lógica ansiedad. Su reacción fue rápida: la remitió a Zahm urgiéndole a actuar, y se dirigió también al Índice, excusándose y asegurando que Zahm haría todo el esfuerzo necesario para retirar la traducción francesa[162].

Zahm también actuó con rapidez. El día 16 de mayo, probablemente al poco de recibir la noticia, escribió dos cartas. La primera iba dirigida al traductor francés del libro, pidiéndole que hiciera todo lo posible para retirar la obra. El contenido estaba cuidadosamente estudiado para no hablar en ningún momento de la prohibición ni dar la idea de una retractación:

> «Mi querido abbé Flageolet,
>
> He sabido de fuente completamente segura que la Santa Sede se opone a la ulterior distribución de su traducción de mi obra *Evolución y dogma*. En consecuencia, le pido que utilice toda su influencia para que el libro sea retirado de la venta. Conociendo su devoción hacia la Santa Sede, estoy seguro de que se unirá conmigo para ejecutar sus deseos sin demora. Al hacerlo le quedaré especialmente reconocido,
>
> Muy sinceramente suyo
>
> J. A. Zahm, C. S. C.»[163].

Zahm escribió directamente al secretario de la Congregación del Índice una carta manuscrita en italiano, alegando que desconocía los hechos porque, desde que había dado su permiso tres años antes para que se hiciera la traducción francesa de su libro, no había vuelto a saber nada. También enviaba copia de la carta que acababa de escribir a Flageolet[164].

La rápida intervención alcanzó su objetivo, y pocos días después el editor de la traducción francesa, P. Lethielleux, retiró la obra de la venta, aunque lógicamente no se consideró satisfecho desde el punto de vista económico, y envió a Neuilly una elevada factura. Français no se hallaba en condiciones de satisfacer tales honorarios,

[161] Cf. ACDF, Index, Diari, XXII, f.51r.

[162] G. Français a M. Cicognani (Neuilly-Seine, 29-4-1899): ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.276.

[163] J. A. Zahm a J. Flageolet (16-5-1899): ibíd., f.273. Se trata de una copia enviada a la S.C. del Índice.

[164] J. A. Zahm a M. Cicognani (16-5-1899): ibíd., f.274.

e intentó negociar con Lethielleux. Ante su respuesta inflexible[165], Français optó por transmitir la cuestión directamente a Zahm el 27 de mayo, advirtiéndole de la importancia de cumplir con todos los requisitos puestos por Roma. Comentaba que en Roma todavía se le culpaba seriamente por no haber examinado la obra de Zahm antes de que se publicara, y que, por tanto, la queja de Lethielleux en esa línea no carecía de fundamento: el editor se quejaba porque había dado por supuesto que la obra cumplía con todas las garantías eclesiásticas. Es la primera vez que en las cartas de Français se advierte cierta impaciencia:

> «La edición inglesa de vuestro libro y su amplia circulación en América han debido de procuraros algunos recursos de dinero. Por tanto, empleadlos para liquidar vuestro asunto con el señor Lethielleux. La traducción francesa tiene gran importancia, y si continúa circulando, seréis denunciado nuevamente a Roma, y lo que hasta ahora hemos impedido será utilizado de nuevo contra usted y contra todos nosotros. Escriba usted mismo al señor Lethielleux y exponedle vuestra proposición. No puedo ocultaros que tengo prisa por ver terminada esta negociación. Si tuviera dinero personal a mi disposición, os aseguro que lo emplearía para terminar inmediatamente este asunto tan penoso para mí y tan delicado para los intereses de nuestra Congregación delante de la Santa Sede»[166].

El problema se prolongó durante un cierto tiempo. A inicios de junio, Français, que acababa de transmitir la carta de Zahm a la Congregación del Índice, le insistía de nuevo en la importancia de resolver la cuestión cuanto antes:

> «He enviado vuestra carta al padre Cicognani. Si no se resarce al señor Lethielleux, como no se supone que conozca la condena de vuestro libro, continuará a venderlo y propagarlo. Entonces Roma podría irritarse contra usted y contra mí, y decidirse a publicar el decreto.
>
> Conocéis la situación tan bien como yo. Ved, pues, qué arreglo podríais probar directamente con el señor Lethielleux.
>
> El padre Flageolet no tiene nada que ver en este asunto y no puede hacer absolutamente nada. El señor Lethielleux le ha pagado 600 fran-

[165] P. Lethielleux a G. Français (París, 20-5-1899): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

[166] G. Français a J. A. Zahm (Le Fleix [Dordogne], 27-5-1899): ibíd.

cos por su traducción. Por tanto es con el señor Lethielleux con quien conviene negociar»[167].

Todavía a mediados de julio, cuando la cuestión con Roma parecía finalmente resuelta, como enseguida veremos, Français recordaba a Zahm la necesidad de llegar a un acuerdo con Lethielleux[168]. Pero tres meses más tarde recibía otra vez una factura de Lethielleux, por casi 2.000 francos: «No le hemos respondido. Es un asunto entre usted y él. Me reprocha que no hubiera aprobado vuestro libro. Dice que se fiaba de la Congregación, etc. etc.; en fin, que ha sido engañado en su confianza»[169].

Sólo a finales de noviembre Français recibió finalmente noticia de que la cuestión con Lethielleux se había zanjado definitivamente[170].

35. Un brindis y una carta

Los meses de mayo y junio transcurrieron con bastante inquietud, pues las noticias sobre la condena de Zahm, y sobre su retractación, seguían extendiéndose. A principios de junio llegaron nuevas noticias alarmantes desde Roma. El procurador general de la Congregación de Santa Cruz en Roma, Legrand, había sido sustituido en su cargo recientemente por el doctor Linnebarn, y quizá al no hallarse prevenido como Legrand, envió algunas noticias que debieron de preocupar a Zahm[171]. James Burns escribió en su diario el día 2 de junio:

> «Se está llegando a saber ahora que el libro del padre Zahm sobre la Evolución está en el Índice. El doctor Linnebarn, nuestro nuevo procurador general en Roma, se lo dijo al hermano Bonifacio en una carta recibida recientemente, y dijo que la ratificación de los decretos del Capítulo General se estaba demorando tanto porque Propaganda no quiere ratificar la elección del doctor Zahm. El cardenal Ledochowski preguntó al doctor [Linnebarn] cómo y por qué "llega-

[167] G. Français a J. A. Zahm (Ernée [Mayenne], 3-6-1899): ibíd.
[168] G. Français a J. A. Zahm (Neuilly-Seine, 22-7-1899): ibíd.
[169] G. Français a J. A. Zahm (Neuilly-Seine, 24-10-1899): ibíd.
[170] G. Français a J. A. Zahm (Neuilly-Seine, 27-11-1899): ibíd.
[171] G. Français a J. A. Zahm (Neuilly-Seine, 24-4-1899): ibíd.

mos a elegir un hombre así para tan alto cargo", y dice que el padre general debería ir a Roma y garantizar que el libro se había retirado de la circulación antes de que ratificasen la elección» [172].

Mientras tanto las cosas se iban serenando, aunque las razones no quedaban del todo claras. El 6 de junio O'Connell, recuperada su antigua confianza, envió a Zahm un breve telegrama: «Ha pasado todo peligro» [173]. Zahm no estaba al corriente de las razones que llevaban a O'Connell a tal conclusión. Cuando recibió el telegrama días más tarde, ya que se hallaba en viaje por Washington y Nueva York, escribió a O'Connell: «Te estoy agradecido, como sabes, por las buenas noticias, pero tengo curiosidad por saber qué nuevo elemento ha entrado en el caso y cómo se ha producido el feliz resultado» [174].

En realidad, todo parece indicar que había sido Zahm mismo quien había causado el feliz resultado, gracias a dos hechos: un encuentro con el delegado apostólico en los Estados Unidos, Sebastiano Martinelli [175], y una carta escrita al traductor italiano de *Evolución y dogma,* Alfonso M. Galea.

El arzobispo Martinelli, acompañado del secretario de la Delegación apostólica, Frederick Z. Rooker [176], llegó a Notre Dame el 10 de mayo, para una visita de una semana. Pocos días después se produjo un evento que, en opinión de Weber, el biógrafo de Zahm, fue el principio del final feliz: «En un banquete en honor del Obispo, el lunes 15 de mayo, Zahm se alzó y propuso un brindis al Arzobispo, un brindis lleno de palabras de respeto hacia la autoridad pontificia» [177].

172 Diario de J. A. Burns (2-6-1899): IPA, James Burns Personal Papers, Accession No. 1991/27, Blocknotes 2.

173 Telegrama de D. J. O'Connell a J. A. Zahm (Roma, 6-6-1899): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

174 J. A. Zahm a D. J. O'Connell (21/24-6-1899): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 2, folder 17.

175 Sebastiano Martinelli, de la Orden de San Agustín, nació en Borgo Sant'Anna (Lucca, Italia) el 20-8-1848, y murió en Roma el 4-7-1918. Fue prior de la Orden de San Agustín. El 18-4-1896 fue nombrado delegado apostólico en los Estados Unidos. En 1901 fue creado cardenal por el papa León XIII.

176 Frederick Z. Rooker (1861-1907) había sido vicerrector del Colegio Norteamericano en Roma, cuando Denis O'Connell era rector. En 1895 fue nombrado secretario de la Delegación Apostólica en Washington. En 1903 fue nombrado obispo de Jaro (Filipinas), donde murió en 1907.

177 R. E. WEBER, *Notre Dame's John Zahm,* o.c., 121.

El día siguiente Zahm escribió una carta a Galea, pidiéndole que hiciera lo posible para evitar la difusión de la edición italiana de su libro, porque sabía que la Santa Sede se oponía a que se distribuyera. Weber piensa que quizás la escribió por sugerencia de Martinelli [178]. Esa carta está relacionada con la amonestación de la Congregación del Índice a Français y Zahm a causa de la edición francesa. Zahm debió de recibir en esos días la carta de Français del 29 de abril, con la copia de la amonestación del Índice, pues el 16 de mayo escribió una serie de cartas relacionadas entre sí, una a Cicognani, otra a su traductor francés, y una tercera a su traductor italiano.

Hasta ese momento, que sepamos, Zahm no había cumplido la petición del Índice «que comunique al señor Alfonso Maria Galea, que publicó la versión italiana de esa obra, la prohibición de la obra» [179]. La relación de esa carta con la que acababa de enviar a Flageolet es evidente, pues las primeras frases son prácticamente idénticas. Zahm informa a Galea de la oposición de la Santa Sede a una ulterior distribución del libro, y pide que ejerza su influencia para retirar el libro de la venta:

> «Notre Dame, Indiana, 16 de mayo de 1899
>
> He sabido por una autoridad incuestionable que la Santa Sede se opone a la ulterior distribución de *Evolución y dogma,* y por tanto, le ruego que use toda su influencia para que el libro se retire del mercado. Probablemente usted habría previsto este resultado y, por tanto, no le sorprenderá [...] Sin embargo, ambos podemos dar gracias a Dios porque hemos trabajado solo para Su honor y gloria dando este libro al público. En cuanto a mí, no sufriré al ver el fruto de tanto esfuerzo consignado al olvido. Dios recompensa la intención y nuestras intenciones eran buenas.
>
> Muy sinceramente suyo
>
> J. A. Zahn., C. S. C.» [180]

Lo que Zahm no había previsto fue que su carta, pocos días más tarde, fuera hecha pública. Tal vez fue el mismo Galea quien consideró que un modo rápido de cumplir los deseos de la Santa Sede

[178] Ibíd., 121-122.

[179] Sagrada Congregación del Índice a G. Français (10-9-1898): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

[180] J. A. Zahm a A. M. Galea (16-5-1899): *La Civiltà Cattolica* 17/7 (1899) 125.

era publicar la carta de Zahm. Quizá intervino alguna otra persona. Lo cierto es que el 31 de mayo, el periódico *Gazzetta di Malta* reprodujo el escrito junto con una declaración de Galea, que se unía al deseo expresado por Zahm:

> «También yo me uno al ilustre Dr. J. A. Zahm, como traductor de su *Evolución y dogma*, y pido a mis amigos sinceros que no lean ni den ulterior publicidad a mi pobre traducción de la mencionada obra, en obsequio a los deseos de la Santa Sede, dispuesto siempre a cambiar de opinión si se me pidiese.
>
> *Bétharram* Sliema, 31 de mayo de 1899
>
> Alf. M. Galea» [181].

El 24 de junio, cuando aún no sabía que su carta ya había sido reproducida, junto con la declaración de Galea, en *La Civiltà Cattolica,* Zahm escribía a O'Connell:

> «Hace algún tiempo escribí al señor Galea, de Malta, mi traductor italiano, pidiéndole que utilizara su influencia para que su traducción de *Evolución y dogma* se retirase de la circulación. Imagina mi sorpresa al verla publicada en la *Gazzetta di Malta.* Confío en que no aparezca en la prensa italiana, ya que no deseo que el público sepa que la escribí. No estoy avergonzado de ella, pero no deseo proporcionar al enemigo la satisfacción de saber que yo debería tener motivos para escribir como lo hice» [182].

Pero el «enemigo», en concreto Brandi, no solo se enteró, sino que reprodujo la carta en *La Civiltà Cattolica,* acompañada por la declaración de Galea. *La Civiltà* publicó esos documentos sin añadir prácticamente ningún comentario. Solo se recordaba cómo en dos fascículos anteriores de la revista se habían advertido los «muchos errores» del libro de Zahm. No había ningún ensañamiento, sino una simple y objetiva nota. Pero era evidente que para Brandi eso significaba una victoria. A pesar de que Zahm ni siquiera manifestaba que desaprobara el libro, la impresión general era la de una retractación. No se hablaba de prohibición, pero se decía

[181] Declaración de Alfonso M. Galea (31-5-1899): ibíd.
[182] J. A. Zahm a D. J. O'Connell (21/24-6-1899): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 2, folder 17.

que la Santa Sede se oponía a la difusión del libro. Para Brandi era suficiente. De hecho, esos datos, tal como fueron publicados por *La Civiltà,* han sido utilizados durante un siglo como fuente autorizada para afirmar que la Santa Sede se opuso al libro de Zahm. No hacía falta más, y no es extraño que inmediatamente se diera por finalizado el asunto, aunque Zahm no fue a Roma ni se retractó.

Poco más tarde la carta se hizo pública en los Estados Unidos. El 2 de julio el *New York Tribune* publicó un artículo con el título: «El padre Zahm se somete a Roma». Presentaba los hechos como si todavía se estuvieran examinando por una comisión de cardenales, que debía pronunciarse próximamente, por lo que la acción de Zahm, retirando el libro de la venta, se habría anticipado, terminando la controversia. Y se hacía también eco de cómo Zahm, durante la visita de Martinelli, había declarado su lealtad al Papa [183].

La noticia se extendió rápidamente. William Seton, un conocido escritor que se había interesado recientemente por cuestiones científicas y biológicas, escribió a Zahm desde Nueva York el 3 de julio solicitando información sobre el contenido preciso de la condena [184]. Daba por supuesto que su libro había sido condenado en Roma, y le preguntaba si lo que se había reprobado era lo que se solía llamar «la teoría de Mivart» sobre el origen evolutivo del cuerpo del hombre, o la evolución en general [185].

Los ánimos se aplacaron. Français escribió enseguida a Zahm, satisfecho por su gesto:

> «He recibido y leído con mucho agrado los dos periódicos que me habéis enviado y donde habláis tan lealmente de vuestro libro con toda sumisión a la Santa Sede.
>
> Con esto habéis hecho un acto de coraje a favor de América, por el cual os felicito y del cual recibiréis buenos frutos. En Italia se ha dado toda satisfacción. No queda más que el pequeño punto negro de la edición francesa, pero espero que también lo vais a hacer desaparecer.

[183] Cf. R. E. WEBER, *Notre Dame's John Zahm,* o.c., 122-123.

[184] Nació en Nueva York el 28-1-1835, y murió el 15-3-1905. Era nieto de Elizabeth Ann Seton. En 1897 publicó una breve obra de divulgación científica: *Una mirada a la vida orgánica pasada y presente (A Glimpse of Organic Life, Past and Present).*

[185] W. Seton a J. A. Zahm (Huntington, Nueva York, 3-7-1899): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 12.

Este asunto ha sido para usted una prueba y un obstáculo. Ahora podréis con toda paz realizar vuestras ideas, tan buenas y prácticas, para el desarrollo de vuestra provincia y de Notre Dame» [186].

A finales de noviembre se acabó con el asunto de la edición francesa, pero en octubre todo lo demás ya estaba zanjado. El 6 de octubre Zahm escribió a O'Connell:

«Pienso que ya no oiremos nada más sobre el asunto. El brindis a Martinelli fue espontáneo [...] Nadie supo nada de él, ni siquiera Martinelli, hasta que fue propuesto. Tuvo el efecto deseado. Yo quería que mi carta a Galea fuera confidencial y no puedo imaginar por qué la publicó. Sin embargo, pienso que, después de todo, no fue una mala cosa, ya que inutilizó completamente las escopetas del Dago» [187].

Quizás, en medio de su gran preocupación por liquidar el asunto definitivamente, Zahm no advirtió que las escopetas del «Dago» no quedaban inutilizadas, sino todo lo contrario: ahora empezarían a funcionar. Zahm había proporcionado al «Dago» lo que este quería: una prueba escrita de que aceptaba la censura del libro por parte de la Santa Sede. No hacía falta más. Es la noticia que ha llegado ininterrumpidamente durante un siglo a todo el mundo.

En el Archivo de la Provincia de la Congregación de Santa Cruz, hay un último documento relacionado con la cuestión: la copia de una carta, fechada el 23 de junio, escrita por un tal *cavaliere* L. Bufalini, editor del libro de Zahm en italiano, a Alfonso M. Galea, notificando la retirada del comercio de todos los ejemplares de la edición italiana: «Le estoy muy agradecido por su generosidad al enviarme el cheque de 15 libras esterlinas para dar el libro de Zahm a las Bibliotecas de los Seminarios de Italia. El lunes haré que comiencen los envíos, y en el catálogo será añadida la palabra (agotada); así se acaba con cualquier problema y se satisfacen los deseos de todos» [188].

[186] G. Français a J. A. Zahm (Neuilly-Seine, 22-7-1899): ibíd.

[187] J. A. Zahm a D. J. O'Connell («En route to Washington», 6-10-1899): UNDA, J. A. Zahm Collection, box 2, folder 17. «Dago» es un término inglés peyorativo aplicado a españoles, portugueses e italianos.

[188] L. Bufalini a A. M. Galea (Siena, 23-6-1899): IPA, J. A. Zahm Collection, box 1, folder 8.

Por tanto, la retirada del comercio de la edición italiana resultó más sencilla que la francesa. La solución de Galea y Bufalini, sin embargo, no deja de ser paradójica: enviar los ejemplares restantes de la obra a los seminarios de Italia equivalía, de hecho, a darle todavía una mayor difusión.

36. Hedley y Brandi sobre Zahm

La polémica en torno al libro de Zahm continuó en público. David Fleming, consultor del Santo Oficio, había publicado en 1896 una reseña muy favorable al libro de Zahm en *The Dublin Review*. En la misma revista, en el número de julio-octubre de 1898 (por tanto, mientras se estaba examinando el libro de Zahm en la Congregación del Índice), el obispo de Newport en Gales, John Hedley, publicó un artículo bastante positivo hacia Zahm y su obra[189].

Hedley no era una persona fácilmente acomodaticia. En 1887, en *The Dublin Review*, publicó un artículo bastante duro contra Mivart, rebatiendo un escrito suyo sobre la Iglesia y la crítica bíblica. En 1888 Mivart respondió en la misma revista, que incluyó a continuación una breve réplica de Hedley[190]. La actitud benévola hacia Zahm era, por tanto, especialmente significativa.

El artículo de Hedley se presentaba como una revisión de cuatro escritos de Zahm, publicados en los últimos años: *Evolution and Dogma; Bible, Science, and Faith; Evolution and Teleology; Science and the Church*. Hedley afirma que la mayoría de los católicos ilustrados han aceptado la hipótesis evolucionista, aunque de modo bastante cauto, debido a que frecuentemente va unida a amplificaciones ideológicas inaceptables para un católico.

> «Por tanto, argumentar a favor de la hipótesis de la evolución, disociándose al mismo tiempo de los partidarios de esa hipótesis que de algún modo contradicen la fe católica, es una tarea que requiere a la vez una mente clara y una gran independencia de juicio. Esto es lo

189 J. C. HEDLEY, «Physical Science and Faith», a.c., 241-261.

190 ÍD., «Dr. Mivart on Faith and Science», a.c., 401-419; St. G. J. MIVART, «Letter from Dr. Mivart on the Bishop of Newport's Article on Our Last Number», a.c., 180-187; J. C. HEDLEY, «The Bishop of Newport's Rejoinder», a.c., 188-189.

que un eminente escritor y profesor americano y católico, el reverendo doctor J. A. Zahm, ha hecho en las obras mencionadas en el comienzo de este artículo, y especialmente en la serie de conferencias que ha publicado bajo el título de *Evolución y dogma*»[191].

El comentario de Hedley señala las dificultades y precisa algunos aspectos, pero en conjunto es muy positivo hacia Zahm, e incluye una afirmación importante: «No hay nada en la teoría de la evolución, o demostrado por los hechos, que realmente sea contrario a la fe católica»[192].

En Italia, *La Rassegna Nazionale* se hizo eco de la posición de Hedley, en un artículo anónimo aparecido el 16 de noviembre de 1898. Al mismo tiempo, Salvatore Brandi estaba esperando que se publicara la condena del libro de Zahm, y el 7 de enero de 1899 escribió un artículo en *La Civiltà Cattolica,* «Evoluzione e domma», al que ya se ha aludido[193]. Brandi dice que el anónimo autor de *La Rassegna* no ha leído el artículo de Hedley, y que se ha limitado a copiar un texto tomado de *The Tablet* de Londres, añadiendo diez palabras al principio y una docena de líneas en la conclusión.

El artículo de Brandi era una crítica frontal del libro de Zahm. Recoge las reservas de Hedley, magnificándolas en alguna ocasión. Sobre san Agustín y santo Tomás remite a los artículos de Salis Seewis en *La Civiltà,* y cita el *De habitibus* de Satolli. Critica a Zahm por falta de coherencia, y califica el evolucionismo (con palabras de la recensión de Salis Seewis) como «un tejido de paralogismos vulgares y de suposiciones arbitrarias no apoyadas por los hechos». Afirma que el primer impedimento para admitir el evolucionismo no proviene del temor de oponerse a la Biblia, sino de la inconsistencia científica de ese sistema. Y añade: «En esta situación, nos parece que con toda razón incurriría en la tacha de temerario quien, contra la sentencia tradicional de los Padres de la Iglesia, se obstinase en querer defender la teoría según la cual el origen del cuerpo humano deriva del mono o de cualquier otro animal»[194].

191 J. C. HEDLEY, «Physical Science and Faith», a.c., 243-244.
192 Ibíd., 253.
193 S. BRANDI, «Evoluzione e domma», a.c., 34-49.
194 Ibíd., 46.

Al final de su artículo, Brandi citaba el apoyo que Bonomelli, Hedley y Zahm encuentran en Leroy, y para aclarar la confusión reproducía la carta de retractación de Leroy que fue publicada en *Le Monde*.

Tres años más tarde, cuando ya hacía tiempo que el caso Zahm había concluido, las diferencias entre Hedley y Brandi se manifestaron de nuevo en público. En esa ocasión, Brandi aludía, además, a la carta de Zahm a su traductor italiano, de fecha 16 de mayo de 1899, en la que decía que había sabido de fuente segura que la Santa Sede era contraria a una ulterior difusión del libro, y por eso pedía que lo retirara de la circulación. Y comenta que Zahm había hecho esa declaración pública, lo mismo que Leroy, para evitar la censura de Roma[195]. Algo de eso había, pero la carta de Zahm era privada y Brandi la convertía en una especie de retractación pública.

37. Zahm citado por Arintero

En 1898, en la *Introducción general* a su obra *La evolución y la filosofía cristiana*, González de Arintero nombra a Zahm muchas veces. Le cita por la versión italiana de *Evoluzione e dogma*. Por ejemplo, cuando Zahm afirma que la evolución se encuentra confirmada por el Génesis y los Padres de la Iglesia; cuando trata de la noción de especie; cuando dice que con la evolución sucederá como con Galileo; cuando presenta a san Alberto Magno como el primer transformista; cuando habla sobre la probabilidad de la evolución[196]. Está claro que Arintero había manejado los escritos de Zahm.

A este autor le extraña que Zahm discrepe de las reservas del cardenal Zeferino González sobre el origen del cuerpo humano y, en cambio, acepte la posición de Mivart, autor que tiene obras en el Índice. Aunque añade que no sabe por qué esas obras están en el Índice, pero piensa (equivocadamente) que debió de influir algo su

[195] S. Brandi, «Evoluzione e domma. Erronee informazioni di un inglese», a.c., 75-77.

[196] J. González de Arintero, *La evolución y la filosofía cristiana: Introducción general*, o.c., 82 (Génesis), 96 (especies), 98-100 (Galileo), 119 (Alberto Magno), 154-156 (probabilidad de la evolución).

posición sobre la evolución[197]. Arintero piensa que tanto Leroy como Zahm se exceden cuando afirman el origen del cuerpo humano por evolución, lo cual, dice, ha provocado críticas que él considera justas[198].

38. Barry Brundell sobre Zahm

En su artículo sobre el evolucionismo en el archivo del Santo Oficio, Barry Brundell trata mejor el caso Zahm que el de Leroy, aunque solo le dedica dos páginas[199]. Su tesis fundamental, o sea, la responsabilidad central de los jesuitas de *La Civiltà Cattolica* en la campaña contra la evolución, se apoya solamente en datos externos a la Congregación, concretamente en los escritos de *La Civiltà*. Evidentemente, esa tesis es más defendible en el caso de Zahm que en el de Leroy, porque las críticas de *La Civiltà* contra el primero fueron, sin duda, muy explícitas y duras. Pero Brundell incluye inexactitudes también cuando habla de Zahm. Así, dice que la denuncia de su libro «solamente» se apoyaba en los artículos de *La Civiltà* y en el libro de Mazzella. En realidad, en la denuncia se aducían más argumentos: Zardetti dice que Zahm cita a Mivart en apoyo suyo después de que este haya sido condenado; cita el *De habitibus* de Satolli; dice que Zahm menciona en su favor a Leroy, pero este se retractó por indicación de la autoridad.

Según Brundell, una prueba interna, basada en los documentos del archivo, es que *La Civiltà* conocía el dictamen de Buonpensiere, porque en el artículo que escribió Brandi después, utilizó el término «disinvoltura» para referirse a la actitud de Zahm, y esa palabra, que aparecía en el informe, era inusual. La coincidencia es cierta, pero no parece aportar una prueba muy fuerte a favor de que desde la Congregación se facilitaran los informes a Brandi.

Brundell cita dos pasajes del dictamen de Buonpensiere diciendo lo que ese consultor proponía; añade que no se aceptó su propuesta, y que se optó por el procedimiento, más privado, de enviar

[197] Ibíd., 161.
[198] Ibíd., 162-163 y 165.
[199] B. BRUNDELL, «Catholic Church politics and evolution theory», a.c., 89-90.

un decreto de condena personal a Zahm a través del superior general de su Congregación. Esto es inexacto porque, tal como hemos visto, el asunto fue mucho más complejo. Inicialmente se pretendía publicar el decreto, y esa publicación solo se evitó tras meses de largas y complejas gestiones que atravesaron por diversas fases y en las que se implicó personalmente el Papa.

39. Reflexiones finales

Un aspecto central del caso Zahm era la proyección social de su vida y de su trabajo. Zahm había publicado diversos libros y era un conocido defensor de la armonía entre ciencia y fe. Tuvo un papel importante en los congresos internacionales de los católicos que se celebraron en Europa en aquellos años y estaba estrechamente vinculado a los principales representantes del movimiento americanista. No es de extrañar, pues, que la política eclesiástica se mezclara en su caso, y que personalidades influyentes actuaran tanto a su favor como en su contra.

En cierto sentido Zahm representa el ala científicamente cultivada de los americanistas. Estos podían ser considerados como progresistas, pero desde luego eran fieles a la doctrina y a la autoridad de la Iglesia. En una época de convulsiones políticas en Europa, que llevó consigo el aislamiento del Papa dentro del nuevo Estado italiano, los americanistas veían la separación entre la Iglesia y el poder político que se daba en los Estados Unidos como la mejor solución a los persistentes conflictos presentes en el Viejo Mundo. También contemplaban las típicas virtudes americanas como paradigma del cristiano moderno. El carácter de Zahm y su apertura a la ciencia moderna congeniaban plenamente con esto. Probablemente la conexión entre evolucionismo y americanismo llegaba solamente hasta aquí. Pero esto era suficiente para que Zahm fuera considerado como un peligro por aquellos que, al mismo tiempo, veían con temor el evolucionismo y se oponían al americanismo.

El evolucionismo era solamente una de las piezas del rompecabezas. El proceso que llevó a las autoridades del Índice a decidir la prohibición del libro de Zahm fue realmente sumario. El antece-

dente inmediato del caso Leroy había preparado el camino. Las complicaciones comenzaron solamente una vez que se tomó la decisión. Zahm y sus amigos americanistas estaban dispuestos a luchar hasta el fin con tal de impedir la publicación del decreto, mientras que sus oponentes trabajaron en favor de que saliera a la luz con la misma incansable perseverancia. Una gran parte de estos hechos eran ya conocidos, gracias a la correspondencia entre los personajes implicados. Los archivos del Vaticano proporcionan nuevos documentos, pero aun así algunos misterios permanecen. Aparentemente Zahm tenía que haber viajado a Roma, quizá para presentar una retractación escrita que pudiera ser publicada, pero nunca realizó tal viaje. En cambio, le bastó con dirigir una carta privada al traductor italiano de su libro solicitándole que impidiera la ulterior difusión del libro, pues había sabido que la Santa Sede era contraria. Cuando la carta fue publicada, sin que Zahm estuviera al corriente ni diera su consentimiento, se consideró suficiente, ya que el escrito testificaba tanto la actitud de la Santa Sede como la aceptación de Zahm.

El caso Zahm resulta, sin duda, un claro ejemplo de los complejos aspectos que intervienen en las relaciones entre ciencia y religión. Y muestra también que las autoridades de la Iglesia se daban por satisfechas intentando detener la difusión del evolucionismo sin tomar ninguna medida pública clamorosa.



John Augustine Zahm y Theodore Roosevelt en Suramérica.
Con permiso de los Archivos de la University of Notre Dame.

Capítulo V

¿CONDENADO POR EVOLUCIONISTA?: GEREMIA BONOMELLI

El obispo Bonomelli ha sido citado durante un siglo como uno de los autores que se retractaron de su defensa del evolucionismo porque se lo exigió el Santo Oficio. La importancia de este caso reside en que Bonomelli era un personaje destacado en la vida pública italiana. El archivo del Santo Oficio proporciona nuevos datos, aunque la correspondencia de Bonomelli ya mostraba con anterioridad que su retractación no fue el resultado de una actuación oficial de la Santa Sede, sino una retirada estratégica del controvertido obispo ante la posibilidad de verse envuelto en una nueva condena: ya contaba con una obra en el *Índice de libros prohibidos,* que nada tenía que ver con la ciencia ni con la evolución, y no estaba dispuesto a que se incluyera otra por culpa del evolucionismo.

1. El Vaticano y la nueva Italia

Geremia Bonomelli nació en Nigoline (Brescia, en el norte de Italia) el 22 de septiembre de 1831. Su padre era un pequeño propietario agrícola. En 1851 ingresó en el Seminario de Brescia. En 1855 fue ordenado sacerdote, y fue enviado por su obispo a Roma para continuar sus estudios en la Pontificia Universidad Gregoriana. Después de conseguir el doctorado en Teología en 1858, fue profesor de Filosofía de la Religión y de Hermenéutica en el Seminario de Brescia. Al mismo tiempo predicó conferencias cuaresmales, ejercicios espirituales al clero y misiones populares, también fuera de la diócesis[1].

[1] Las misiones populares eran programas organizados de predicación pública, destinados a reforzar la fe del pueblo católico. Para una descripción de una misión en Londres a mediados del siglo XIX, «cuyo objeto era dar impulso a la obra educativa haciendo revivir

En 1859 fue enviado a atender la parroquia de Adro (Brescia), y en 1866 fue nombrado párroco de Lovere. En esta época escribió los tres volúmenes de su obra *El joven estudiante instruido en la doctrina cristiana,* que fue publicada entre 1871 y 1874[2].

En 1871 fue nombrado obispo de Cremona, que se encuentra también en el norte de Italia, donde permaneció hasta su muerte en 1914. A lo largo de esos 43 años como obispo de Cremona se vio envuelto en muchas polémicas que tuvieron resonancia pública. Cuando murió, la nota necrológica de *La Civiltà Cattolica* incluía el siguiente comentario: «Cómo y por qué cambió casi repentinamente su línea de conducta pública, convirtiéndose a veces incluso en censor de la Iglesia, del clero y del sano laicado católico, lo dirá la historia [...] Pero dejemos el juicio al Señor. La bendición del augusto Pío X lo ha confortado en sus últimas horas y pedimos paz para su alma»[3].

No hay que pensar en una personalidad excéntrica ni en posiciones doctrinales heréticas. Bonomelli era especialmente conocido por su postura abierta ante el nuevo Estado italiano, que contrastaba con la oposición del Vaticano. Durante muchos siglos Italia había estado dividida en múltiples territorios: el Milanesado, la República de Venecia, el Gran Ducado de Toscana y el Reino de Nápoles eran algunos de los principales, a los que se añadían pequeños territorios y, por supuesto, la parte central de Italia, ocupada por los Estados Pontificios, cuyo soberano, tanto espiritual como político, era el Papa. En el siglo XIX fue tomando cuerpo la idea de unificar todo el territorio en una única nación, y esa empresa concluyó cuando, en 1870, las tropas del nuevo Estado italiano ocuparon Roma. El Papa se vio despojado de su poder temporal y quedó recluido en el Vaticano. La postura oficial del Vaticano fue la de no aceptar la nueva situación, lo cual dio lugar a tensiones con las nuevas autoridades italianas, que se conoce como «la cuestión romana». El problema no se resolvió hasta que,

la religión en las familias de los niños que asistían», véase J. E. BOWDEN, *The Life and Letters of Frederick William Faber,* o.c., 369-370.

[2] Se encuentran datos sobre la vida y obras de Bonomelli en F. MALGERI, «Bonomelli, Geremia», a.c., 298-303.

[3] «Cronaca contemporanea»: *La Civiltà Cattolica* 65 (1914) 632-633.

en 1929, Italia y el Vaticano llegaron a un acuerdo del que resultó la situación actual.

El obispo Bonomelli proponía una solución parecida a la que finalmente se adoptó: que el Vaticano reconociera al nuevo Estado de Italia y que, para garantizar la independencia del Papa con respecto a los eventos de la política italiana, el Romano Pontífice quedara como soberano de un minúsculo territorio en el Vaticano. Bonomelli estaba bien relacionado con personajes de la vida pública italiana, incluso de la familia real (Italia era entonces una monarquía), y era partidario de acabar con la cuestión romana cuanto antes. En 1889 publicó un opúsculo en el que defendía su solución, pero sus ideas chocaban frontalmente con la postura oficial del Vaticano, y el escrito fue incluido en el *Índice de libros prohibidos* ese mismo año[4].

2. Un obispo polémico

En el archivo del Santo Oficio se encuentra un grueso expediente sobre Bonomelli, que refleja las polémicas en que se vio envuelto debido a ideas y conductas que, sin ser heréticas ni demasiado estridentes, fueron objeto de fuerte oposición por parte de alguna prensa católica y de sacerdotes de su propia diócesis. Fue denunciado al Vaticano, y estuvo a punto de que se le apartase de su cargo de obispo de Cremona. Esas polémicas se encontraban bien documentadas antes de la apertura del archivo del Santo Oficio[5], aunque sus fondos proporcionan nuevas informaciones.

Por ejemplo, en el archivo del Santo Oficio se encuentra una carta fechada en «Monaco» el 11 de mayo de 1892, firmada por Antonio, arzobispo de Cesarea, diciendo que ha cumplido el encargo, y notificando que Bonomelli está dispuesto a renunciar al obispado de Cremona[6]. Se puede asegurar que el firmante es Antonio Agliardi, nacido en 1832 en un pueblo de la diócesis de Bérgamo,

[4] G. BONOMELLI, *Roma e l'Italia e la realtà delle cose*, o.c. El opúsculo fue incluido en el *Índice de libros prohibidos* por decreto de la Congregación del Índice de 13-4-1889.

[5] Puede verse G. GALLINA, *Il problema religioso nel Risorgimento e il pensiero di Geremia Bonomelli*, o.c.

[6] ACDF, S. Oficio, St. St. L-2-b, Cremona 62, argomento: Bonomelli.

ordenado sacerdote en 1855, obispo desde 1884, que fue nuncio apostólico en Baviera desde 1889 (la carta, por tanto, está escrita desde Múnich, Monaco en italiano). Agliardi fue nombrado cardenal en 1896, y era amigo íntimo de Bonomelli[7]: así pues, tenía todas las cualificaciones requeridas para pedir a Bonomelli, en nombre de la Santa Sede, que renunciara a su obispado, cosa que, sin embargo, no llegó a suceder, porque la Santa Sede finalmente no tomó esa decisión[8].

Una de las polémicas más importantes se produjo a raíz de la publicación en italiano de los sermones de Notre Dame predicados por el padre Monsabré, dominico. Jacques-Marie-Louis Monsabré (1827-1907) fue un orador muy conocido en Francia. Predicó en las principales ciudades de Francia y Bélgica, e incluso en Londres. Su fama se debe principalmente a los sermones que pronunció en Notre Dame de París a partir de 1869 (con la interrupción motivada por los eventos políticos de la época) durante veinte años, siguiendo de modo ordenado una exposición completa del dogma católico, con gran éxito de audiencia. Bonomelli tradujo y publicó esos sermones, añadiendo sus comentarios en notas a pie de página, en dos obras que totalizaban 22 volúmenes[9].

Fueron precisamente las notas de Bonomelli las que ocasionaron el problema. El asunto llegó al Santo Oficio. El periódico *L'Osservatore Cattolico* publicó, con fecha de 27-28 de marzo de 1890, en primera página y continuando en la segunda, una carta de Monsabré en su original francés y con traducción italiana, en la que este se desmarcaba de la edición italiana de su obra, dando como motivo los comentarios de Bonomelli en sus notas, especialmente en lo referente a la relación entre política y religión.

Poco tiempo después, *Il Messaggero di Cremona* del 12 de abril de 1890, en su primera página, decía que el 13 de marzo Monsabré había escrito a Bonomelli manifestándole que había recibido protestas de prelados y religiosos italianos debido a sus notas y, por

[7] G. GALLINA, *Il problema religioso nel Risorgimento*..., o.c., 38.

[8] ACDF, S. Oficio, St. St. L-2-b, Cremona 62, argomento: Bonomelli: en nota de 3-1-1893 está escrito que esos documentos se refieren a una decisión no tomada por el Santo Oficio.

[9] J.-M.-L. MONSABRÉ, *Esposizione del Dogma Cattolico,* 18 vols. (Turín, 1884-1890); ÍD., *Introduzione al Dogma Cattolico,* 4 vols. (Turín-Cremona, 1895).

tanto, declinaba toda responsabilidad. Era lo mismo que había publicado *L'Osservatore Cattolico*. Pero *Il Messaggero di Cremona* añadía que Bonomelli respondió a Monsabré manifestándole su sorpresa, ya que había recibido muchas felicitaciones, y la obra tenía el permiso eclesiástico correspondiente. Asimismo admitía que quizás hubiera algunas frases inexactas, y manifestaba su disposición a cambiarlas si se le indicaban. Monsabré le contestó el 19 de marzo en tono amigable, diciendo que no sabía italiano, y que transmitía el asunto a su padre general (de los dominicos). El 28 de marzo el padre general escribió a Monsabré pidiendo excusas, diciendo que no había pasado nada, y que se había dado cuenta de que «un Monseñor colocado en altos puestos se había atribuido facultades que no tiene». El periódico lamentaba todo el asunto y dejaba bien a Bonomelli, en un artículo firmado por el vicario general de la diócesis de Cremona. Comentaba el periódico que era de admirar una vez más la virtud y sabiduría de Bonomelli, su generosidad para perdonar, y su heroica sumisión a la Santa Sede.

3. Un literato evolucionista

Bonomelli era amigo de los «americanistas» en cuyo círculo se encontraba John Zahm, el defensor del evolucionismo. En una carta a la condesa Sabina Parravicino, Bonomelli afirmaba que americanismo y evolucionismo eran «dos cosas afines» [10].

La conciliación entre ciencia y fe era uno de los puntos destacados en el pensamiento de Bonomelli, y uno de sus aspectos era la defensa de la conciliación entre evolucionismo y cristianismo. En esto coincidía con el literato Antonio Fogazzaro (1842-1911), que fue senador del reino de Italia y era gran amigo de Bonomelli.

En 1893 Fogazzaro publicó un libro donde defendía el evolucionismo, que fue duramente criticado en *La Civiltà Cattolica* [11]. La

[10] G. Bonomelli a S. Parravicino (4-10-1898), citada en O. CONFESSORE, *L'americanismo cattolico in Italia*, o.c., 58.

[11] A. FOGAZZARO, *L'origine dell'uomo e il sentimento religioso*, o.c. Fogazzaro estaba muy versado tanto en filosofía como en ciencia. Era un ardiente partidario de armonizar la evolución con la fe católica, atribuyendo a la Palabra de Dios el carácter de fuerza interna

obra se basaba en una conferencia impartida por Fogazzaro el 2 de marzo de 1893 en presencia de la reina de Italia, sobre el origen del hombre y el sentimiento religioso. Bonomelli conocía bien a Fogazzaro y le hablaba con toda confianza. El 17 de marzo le aconsejaba por carta que, si todavía no había mandado a la imprenta su conferencia, la hiciera examinar por alguna autoridad que pudiera defenderla, teniendo en cuenta los ataques de que era objeto por parte de alguna prensa católica[12]. El 31 de marzo le decía que había leído repetidas veces su escrito y que incluso lo había dado a leer a dos profesores de Roma admiradores suyos, y le transmitía lo que los tres opinaban: nada había que objetar a la primera parte del escrito; en cambio, la segunda parte, en la que trataba del alma humana, se prestaba a muchas objeciones, porque no dejaba claro que el alma fuera creada directamente por Dios ni cuál era su origen, y además podía parecer que se aceptaba la doctrina falsa y condenada de Rosmini según la cual Dios es el objeto natural de la mente humana[13]. Fogazzaro le hizo caso e incluyó una referencia explícita al origen del alma por creación divina, y el 9 de julio Bonomelli le manifestó su satisfacción[14]. A pesar de lo cual el libro fue objeto de una crítica muy severa escrita por el jesuita Francesco Salis Seewis en una amplia recensión publicada en *La Civiltà Cattolica* en octubre de ese mismo año[15].

Salis Sewis manifestaba al comienzo de su recensión su respeto por Fogazzaro, conocido literato que se proclamaba católico. Pero enseguida ensartaba una tras otra las críticas al evolucionismo, tanto desde el punto de vista científico como desde las perspectivas filosófica y religiosa. Fogazzaro no era científico y su exposición tenía bastante de literatura y poesía. Por ejemplo, cuando decía: «Una voz clara dice en mi interior que la cuestión del origen del hombre, a pesar de sus altísimas dificultades científicas y filosóficas, es en gran parte una cuestión de sentimiento y de gusto».

que guía el proceso evolutivo. Véase N. G. MAZHAR, *Catholic Attitudes to Evolution in Nineteenth-Century Italian Literature,* o.c., 201-244.

[12] G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Cremona, 17-3-1893), en C. MARCORA (ed.), *Corrispondenza Fogazzaro-Bonomelli,* o.c., 143-144.

[13] G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Cremona, 31-3-1893), en ibíd., 145.

[14] G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Cremona, 9-7-1893), en ibíd., 149.

[15] F. SALIS SEEWIS, «Recensión a A. Fogazzaro, "L'origine dell'uomo e il sentimento religioso"», a.c., 199-211 y 324-339.

Las críticas de Salis Seewis estaban dirigidas a persuadir a sus lectores de la falta de base científica a favor del evolucionismo, y de la debilidad teológica de los argumentos de Fogazzaro, que, ciertamente, proporcionaba material suficiente para tales críticas. En la parte final del artículo, Salis Seewis escribió unos comentarios que pueden considerarse representativos del tipo de críticas que se aducían entonces frente al intento de conciliar evolucionismo y cristianismo:

> «Cuando hace unos cuarenta años, por obra de incrédulos, para romper y dañar a la Revelación, se suscitó este fantasma del evolucionismo, los apologistas católicos se mostraron unánimes y tomaron la posición que requería el asunto, cerrándose en el campo científico y desenmascarando desde ahí sin pausa la vaciedad de aquella hipótesis y de sus pretendidas demostraciones. El resultado fue, como debía ser y como el mismo Fogazzaro lo confiesa, la derrota total del sistema, que ahora ya no se sostiene porque esté demostrado, sino porque se *quiere* retenerlo. En esta situación, nuestro Autor nos propone la estrategia verdaderamente poética y novelesca de abandonar nuestra posición victoriosa y pasarnos a la parte del enemigo, quizás por el gusto de llevarlo a nuestras espaldas, mediante la proclamación de un evolucionismo cristiano. Que el Autor nos excuse; no podemos seguirle. La ciencia, habiendo declarado que el evolucionismo, con bautismo o sin él, es un mito, solo nos tiene a nosotros los creyentes para sostenerla contra el insulso dogmatismo de los incrédulos. No podemos traicionarla, aunque solo fuese por el honor y la independencia de nuestra razón. Luego, el sentimiento religioso, al menos tal como nosotros lo experimentamos, y con nosotros la generalidad de los fieles, se rebela frente a la idea de renegar, junto a la ciencia, las doctrinas enseñadas por la Iglesia para fundar el concepto de Creación sobre un sueño de cerebros agitados por la incredulidad. Sería como transportar sobre nuestros altares algún ídolo pagano para representarnos más dignamente los objetos de nuestro sublime culto cristiano. Y para concluir, como en todas las demás luchas, así en esta, la falsa ciencia incrédula ha de acabar reconociendo ella misma su equivocación. De hecho lo está reconociendo. No nos toca ciertamente a nosotros asumir, como patrones inesperados, la causa, y participar en sus vergüenzas» [16].

[16] Ibíd., 339.

4. Bonomelli y el evolucionismo

En sus cartas a Fogazzaro, Bonomelli se expresa con toda libertad y manifiesta cierta aceptación del evolucionismo: Dios actúa siempre a través de causas segundas excepto cuando hace milagros, de donde resulta la ley de la evolución,

> «ley estupenda, universalísima, que relaciona entre sí a todas las criaturas, que desarrolla sus fuerzas, que respeta todas las libertades [...] que de la unidad máxima desciende a la variedad máxima, que crea el orden y la belleza. La creación, tal como fue entendida en el pasado, a golpes, por relámpagos, a saltos, del día a la noche, etc. etc. es poesía: ahora entra la ciencia. Y la ciencia está de acuerdo con la fe en la producción primera a partir de la nada: pero la ciencia exige la evolución, y la fe no tiene que exceptuar nada. En cuanto al alma humana, insista *fuertemente* en su creación *de la nada;* después, el campo está libre»[17].

Sin embargo, Bonomelli no era en aquellos momentos (1893) un evolucionista convencido. Le parece sentir la fuerza de los argumentos científicos a favor del evolucionismo y anima a Fogazzaro, que tampoco era un científico, en su entusiasmo por el evolucionismo. Pero también percibe las dificultades y las manifiesta en sus cartas:

> «Ante todo confieso que mis conocimientos en torno a la gran ley de la evolución y transformación son demasiado escasos para que me atreva a pronunciarme [...] Galileo lanzó a los aires el viejo cielo: la geología pone patas arriba a la Tierra. La historia con la paleontología y con la ayuda de las ciencias modernas pone del revés un cúmulo de prejuicios: es natural que el mundo presente se divida en dos bandos, el bando que, atento, se agarra al pasado tomado a la letra y el bando, que emborrachado por los nuevos horizontes que se abren, entonando himnos de alegría, se lanza al gran camino del progreso y grita: ¡adelante!, ¡adelante! Yo estoy con estos, pero siempre temiendo que con el demasiado correr no nos rompamos el cuello[18].

En los meses siguientes de 1893, Bonomelli leyó más veces el escrito de Fogazzaro, y se fue persuadiendo de la verdad del evolucionismo, tal como le escribía el 9 de julio:

[17] G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Cremona, 4-4-1893), en C. MARCORA (ed.), *Corrispondenza Fogazzaro-Bonomelli,* o.c., 146.

[18] G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Cremona, 7-5-1893), en ibíd., 148-149.

«Releyendo [su discurso] por tercera vez [...] Dios crea: pero deja que las cosas se desarrollen de acuerdo con las fuerzas que ha puesto en ellas, y aquí comienza la evolución. Qué buen trabajo haría Vuestra Señoría Ilustrísima si desarrollase estas dos feraces ideas: 1. Dios obra siempre a través de las causas segundas; 2. Y por eso todo se hace poco a poco a través de la evolución, en los tres reinos, del átomo al hombre [...] Todo el universo es una evolución o transustanciación [...] Galileo ha puesto al revés el cielo: la geología pone al revés la Tierra [...] Me parezco a un niño que creía tocar la Luna subiendo a un monte. La ciencia amplifica todo, ensalza todo, y la fe recibe la reverberación que la sublima» [19].

En 1896, Fogazzaro fue nombrado senador del reino de Italia, aunque no consiguió tomar posesión de ese cargo hasta cuatro años más tarde. La correspondencia entre los dos amigos era continua, como siempre. El 26 de octubre de 1897, Fogazzaro escribía:

«Un gran consuelo para mí. Estoy leyendo un libro titulado *Evolución y dogma*. El autor es el padre Zahm, profesor de filosofía en una Universidad Católica de América. Tengo la versión italiana publicada en Siena con el *imprimatur* de esa Curia. La venta se ha confiado a una librería eclesiástica de Turín. Pues bien, el libro parece una ampliación de mi conferencia *Por la belleza de una idea*. Se leen cosas como esta: "Equivocadamente se afirma que el origen simiesco hace más vil al hombre: ese origen ennoblece a los simios". Cito en compendio: ¡cuánto camino se ha recorrido! ¡Y *La Civiltà Cattolica*, todavía recientemente, hablaba de mis ideas sobre la evolución como ideas de un novelista!» [20].

Bonomelli respondía el 1 de noviembre, comunicando un hecho aparentemente insignificante, pero que iba a tener consecuencias de largo alcance: «He mandado comprar el libro que menciona: lo leeré con gusto» [21]. El libro de Zahm iba a marcar un momento importante de su vida y, además, de la historia de la relación entre evolucionismo y cristianismo.

[19] G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Cremona, 9-7-1893), en ibíd., 149-150.
[20] A. Fogazzaro a G. Bonomelli (Montegalda, 26-10-1897), en ibíd., 34-35.
[21] G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Cremona, 1-11-1897), en ibíd., 168.

5. El apéndice a «Sigamos la razón»

John Zahm publicó *Evolución y dogma* en los Estados Unidos en 1896, el mismo año en que apareció la versión italiana. Con ocasión del elogio que Fogazzaro hacía del libro de Zahm en su carta del 26 de octubre de 1897, Bonomelli lo compró, lo leyó, y le produjo una fuerte impresión. Bonomelli se inclinaba hacia el evolucionismo pero mantenía dudas y reservas, y encontró en Zahm un espíritu semejante al suyo, que argumentaba con claridad en defensa del evolucionismo, interpretaba a su favor la tradición católica y sostenía que la evolución no solo es compatible con la doctrina católica, sino que le ayuda y le da nuevas alas.

En aquellos momentos Bonomelli estaba ultimando la publicación de un libro suyo de carácter apologético que tituló *Sigamos la razón.* Intentaba explicar del mejor modo posible, utilizando razonamientos, las verdades principales de la fe católica. Dividió el libro en tres grandes partes: la primera dedicada a Dios creador, la segunda a Jesucristo, y la tercera a la Iglesia. Los tres volúmenes se publicaron entre 1898 y 1900. El primero apareció en 1898, poco después de que Bonomelli leyera el libro de Zahm. Quedó impresionado por esa lectura hasta tal punto que decidió añadir al final de ese primer volumen un apéndice dedicado a resumirlo y alabarlo. Se titulaba «Apéndice importante» y ocupaba trece páginas [22].

La primera parte del apéndice (201-203) se titula «Sobre la evolución» y contiene una presentación muy elogiosa del libro de Zahm para el público italiano. Tanto, que Bonomelli confiesa que él mismo ha cambiado sus ideas. El apéndice tiene como fin rectificar lo que el propio Bonomelli dice en el capítulo octavo de ese mismo libro y disponer al lector para la aceptación de las ideas evolucionistas.

El capítulo octavo habla del evolucionismo en relación con el origen del hombre. Bonomelli distingue el evolucionismo como teoría científica y sus interpretaciones ideológicas de tipo materialista, y afirma que tal como se presentó en un principio, está de

[22] G. BONOMELLI, *Seguiamo la ragione,* o.c.; ÍD., «Apendice importante», en ibíd., 201-213.

capa caída y que, en cambio, permanece lo que en él hay de verdadero:

«¿Cómo aparecieron el primer hombre y la primera mujer?, ¿fueron quizás productores y autores de sí mismos? Es un patente absurdo [...] ¿Fueron el resultado del azar? El azar es la nada y la nada no produce lo que existe [...] ¿Fueron quizás el efecto de combinaciones químicas? [...]

Aquí se presenta el *transformismo* con todo su aparato científico y promete explicarnos que el hombre no proviene del hombre sino de otros vivientes, sin necesidad de recurrir a una causa externa, persona, inteligente, a manera de no se sabe qué *autogénesis* o *generación espontánea.* En verdad, este sistema, que levantó tanto ruido hace unos veinte años, se encuentra, como tantos otros, en su ocaso, dejando detrás lo que contiene de verdad. El *transformismo,* formulado con mucho ingenio por el inglés Darwin, es un sistema en el que se mezclan muchos errores con muchas verdades, como sucede en general a todos los sistemas científicos. Al principio, sorprendidos por la novedad y por la parte de verdad que el sistema contiene, y por las observaciones detalladas, pacientes y rigurosas del autor, todo pareció claro y evidente, y junto con lo verdadero se aceptó lo falso, y quizás más esto que aquello. Pero el tiempo ha hecho justicia y la está haciendo [...] Examinemos rápidamente ese sistema separando lo bueno de lo malo y rechazando el *materialismo* que en él se esconde» (117-119).

Bonomelli había mantenido en su libro una actitud en la que se mezclaba cierta aceptación del evolucionismo y reservas de tipo científico, a las que se añadían las de tipo ideológico, pero estaba dispuesto a separar la ideología materialista de la teoría científica. El libro de Zahm le movió a lanzarse decididamente a favor de la conciliación entre evolucionismo y cristianismo, y por eso añadió el apéndice en el que modificaba las ideas expuestas en el mismo volumen. El apéndice comenzaba diciendo:

«Quien no es ajeno a las cuestiones científicas modernas sabe muy bien qué importancia han adquirido las numerosas y tan diversas teorías sobre la evolución y el transformismo, sobre todo después de Darwin, y qué abuso se ha hecho y se hace de ellas. Se podría hacer una amplia biblioteca con los libros escritos sobre esta materia. Al principio algunos católicos, aterrorizados por las consecuencias que se deducían de allí y viendo atacado tan ferozmente el dogma, en sus defensas quizás se lanzaron demasiado adelante, negando también lo

que se podía conceder sin peligro, y no viendo en la evolución y en el transformismo más que una máquina formidable contra los principios de la fe. Ahora las cosas se han clarificado mejor y se ha visto que se pueden hacer muchas concesiones, permaneciendo a salvo los confines del dogma.

Yo mismo debo modificar lo que más arriba he escrito sobre el hombre y la transformación de las especies en el capítulo octavo. Apoyado sobre la autoridad de grandes naturalistas, incluso que viven ahora, podía haber dejado lo que he escrito tal como está; pero después de haber ponderado mejor las cosas y después de haber leído el trabajo del profesor Zahm, *Evolución y dogma,* me parece que es útil añadir este Apéndice, donde se proporciona un resumen del libro. Tenemos tanta necesidad de facilitar el camino a los que están fuera de la Iglesia para que entren, de modo que nadie encontrará reprobable que en este punto también yo intente mostrar que ciertas dificultades pueden ser eliminadas o al menos disminuidas. El profesor Zahm es católico y goza de gran fama de persona docta, y su libro, traducido por Alfonso Maria Galea, ha sido impreso en Siena con la aprobación de la curia arzobispal» (201-202).

A continuación, Bonomelli afirmaba que no pretendía suscribir todas las opiniones de Zahm, algunas de las cuales le parecían discutibles o poco fundadas. Pero manifestaba claramente su simpatía por la actitud de Zahm que era la suya propia: no temer a la ciencia y advertir que la evolución, bien entendida, conducirá a una idea todavía más grande de Dios:

«¿Pretendo suscribir todas las opiniones del valeroso profesor [Zahm] y hacerlas mías? Esto no. Hay cosas que no me parecen suficientemente demostradas, otras que, en mi opinión, no están suficientemente aclaradas, y otras que quizás se pueden rechazar. De todos modos, si no me equivoco, este libro, publicado en Italia, es un síntoma de la nueva dirección que estos estudios pueden y deben tomar, y es bueno que el clero no se muestre reticente a entrar por el nuevo camino que, manteniendo inviolado e inviolable el dogma, muestra que es amigo de las investigaciones abiertas y de todo progreso verdaderamente científico.

Aquí se presenta un resumen exacto del libro del profesor Zahm por lo que respecta a la gran cuestión de la evolución, que abre horizontes nuevos, inmensos, y que lejos de empequeñecer la idea de la creación, la amplifica maravillosamente. Así como el descubrimiento de Galileo engrandeció en enorme medida la idea de Dios en el mundo sideral, así la ley de la evolución, bien entendida y bien aplicada, la engrandecerá en el mundo terrestre» (202).

Es una actitud muy propia de Bonomelli. Tal como él mismo reconoce, no se encuentra en condiciones de valorar científicamente el evolucionismo. Caverni, Leroy y Zahm, todos ellos sacerdotes, se habían dedicado seriamente a estudiar las cuestiones científicas, y Zahm incluso era profesor de Ciencias en Notre Dame. Al encontrar un personaje como Zahm, buen conocedor de la ciencia y promotor de una actitud abierta ante el progreso, Bonomelli se le une en su defensa de la conciliación entre evolucionismo y cristianismo, que es un aspecto de la concordia entre ciencia y fe:

> «Mi grito es este: Ningún temor a la ciencia en cualquier forma se presente. Si es verdadera ciencia solo puede venir de Dios y conducirnos hacia Dios. Temer que la ciencia mate a la fe es equivocarse con respecto a la fe misma, es dudar de los fundamentos divinos sobre los que se apoya. Nosotros los católicos debemos aplaudir todas las nuevas conquistas de la ciencia, que son conquistas de la verdad, de Dios mismo que es su fuente: debemos competir con los mismos enemigos de la fe para cultivar toda la ciencia, y si es posible, vencerles y servirnos de sus armas para arrojar una luz cada vez más viva sobre las verdades católicas. Apoyándonos con completa firmeza sobre la base de los dogmas propuestos por la Iglesia, cuidémonos mucho de confundirlos con las opiniones o hipótesis más o menos probables de algunos teólogos y de ciertas interpretaciones estrechas y cicateras de los Libros santos que nos exponen al desprecio de los doctos. Caminemos animosamente por los caminos tan amplios que nos trazaron santo Tomás y san Agustín, especialmente este último, que hace quince siglos señaló a grandes rasgos las leyes de la evolución en el sentido cristiano —léase el libro *Biblia, ciencia y fe* de Zahm (Siena, 1895), especialmente el capítulo IV» (202-203).

Después de esta entusiasta presentación, viene la segunda parte del apéndice (203-213), que se titula «Evolución y dogma» y es un amplio resumen, claro y ordenado, del libro de Zahm, que sigue paso a paso su contenido: los argumentos a favor de la evolución, las dificultades y cómo se resuelven, la compatibilidad del evolucionismo con el cristianismo. Sin extenderse en comentarios, compendia fielmente las ideas de Zahm de modo convincente. Aunque Bonomelli haya dicho que no suscribe enteramente los argumentos de Zahm, este resumen transmite al lector la impresión de que lo que se dice allí, que es todo lo fundamental del *Evolución y dogma,* es verdad.

6. Una retractación espontánea

El apéndice fue publicado en un mal momento. Poco antes, el 5 de noviembre de 1897, el libro de Zahm había sido denunciado a la Congregación del Índice, y estaba siendo examinado en aquellos días. El 15 de abril de 1898, el dominico Enrico Buonpensiere, consultor del Índice, entregó su informe sobre el libro, y era completamente negativo. Incluso proponía que se condenase claramente el evolucionismo aplicado al origen del cuerpo humano. Las grandes alabanzas que Bonomelli prodigaba al libro de Zahm se movían en una dirección completamente opuesta.

Bonomelli se vio salpicado por la oposición que suscitaba el libro de Zahm. Monseñor Denis O'Connell afirmó que el apéndice de Bonomelli había sido la causa de que la Congregación del Índice prestara atención al libro de Zahm: «Es verdad que se ha montado una fuerte campaña contra Zahm. No le tuvieron en cuenta hasta que lo vieron en el Apéndice de monseñor Bonomelli» [23].

Esto no resulta verosímil si se tiene en cuenta que el volumen de Bonomelli se publicó en 1898 y la denuncia del libro de Zahm está fechada el 5 de noviembre de 1897. Sin embargo, parece claro que en Roma se conoció enseguida la existencia del Apéndice y que, en consecuencia, Bonomelli se encontró en una situación embarazosa. Él mismo lo narraba a su amigo Fogazzaro el 4 de agosto de 1898:

> «Sabrá de muchas molestias que tuve y quizá todavía tendré. Es preciso que me arme de paciencia, y mucha: hice un resumen del trabajo de Zahm sobre la evolución y lo imprimí como Apéndice al volumen *Sigamos la razón* con algunas reservas. Enseguida comenzó un fuego en toda regla contra aquel Apéndice por parte de los periódicos de costumbre. Fui denunciado a Roma: desde allí no se me dijo nada. Antes tendrían que condenar a Zahm y a otros más avanzados que yo. Sé que se hacen grandes esfuerzos por parte de los acostumbrados para obtener del Santo Padre algunas decisiones contra *el americanismo, la evolución.* Espero que, enseñados por el pasado, vayan despacio» [24].

[23] D. J. O'Connell a S. Parravicino (12-11-1898), en O. CONFESSORE, *L'americanismo cattolico in Italia,* o.c., 171.

[24] G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Masino, 4-8-1898), en C. MARCORA (ed.), *Corrispondenza Fogazzaro-Bonomelli,* o.c., 173. Como acertadamente señala G. GALLINA *(Il problema religioso nel Risorgimento…,* o.c., 92), Bonomelli se refiere al libro de Zahm *Evolución y dogma,* y

No sabemos con qué fundamento dice Bonomelli que fue denunciado a Roma: es el único que se refiere a este hecho. Consta que se puso en contacto con su gran amigo el cardenal Agliardi, quien le transmitió sus comentarios y consejos por carta. En un escrito del 26 de septiembre de 1898, Agliardi decía que la evolución, especialmente cuando se aplica al cuerpo humano, no está demostrada, y que parecía «por lo menos, peligrosa» si se quería salvar el texto bíblico del Génesis. En otra carta del siguiente 20 de octubre añadía que el apéndice sobre Zahm había provocado una tempestad en Roma, y que había realizado un sondeo con el cardenal Steinhuber, prefecto de la Congregación del Índice, el cual aconsejó que Bonomelli publicara una rectificación en un periódico católico[25].

Bonomelli actuó en consecuencia. El 22 de octubre de 1898 escribió una carta de retractación que fue publicada por *Lega Lombarda* de Milán en su primera página pocos días después, con una introducción muy breve («Recibimos y nos apresuramos a publicar la siguiente»):

> «Nigoline, 22 de octubre de 1898
>
> En el primer volumen de mi nuevo trabajo *Sigamos a la razón (Seguiamo la ragione),* impreso por el editor Cogliati en Milán en los primeros meses del presente año, hablando del hombre y de su origen, demostré expresamente que la evolución repugna a la razón y a la teología, y apoyé la doctrina común profesada por los filósofos y teólogos católicos. Mientras se imprimía ese volumen, cayó en mis manos el libro del profesor Zahm *Dogma y evolución,* impreso en Siena con aprobación eclesiástica. Quedé fuertemente impresionado. Enseguida hice un resumen y lo añadí como apéndice a mi libro. En realidad, no publiqué ese apéndice como *tesis,* sino solo como *hipótesis;* porque, como decía en el prefacio, no comprendía muchas cosas que decía Zahm, y otras no me parecían demostradas. Publiqué aquel apéndice con la intención de poner sobre aviso frente a posibles sorpresas que nos pudiera deparar la ciencia moderna, para motivar al clero y a los

no, como afirma el editor de la correspondencia *(Corrispondenza…*, o.c., 174), a la conferencia que Zahm pronunció en Friburgo en 1897.

[25] Esos datos se encuentran en dos cartas del cardenal Antonio Agliardi a Bonomelli, fechadas el 26 de septiembre y el 20 de octubre de 1898 (Biblioteca Ambrosiana, Archivo Bonomelliano de Milán), citadas por G. GALLINA, *Il problema religioso nel Risorgimento…*, o.c., 92-93.

creyentes laicos a investigar y profundizar mejor el asunto, y sobre todo, tal como lo había hecho en Francia el padre Leroy, como un intento de tender la mano a algunos intelectuales que vacilan entre la fe y el error.

Pero desde los primeros días después de la publicación de aquel resumen mío, muchas personas amigas y benévolas y muy competentes por su ciencia y autoridad, de palabra y por escrito, me han hecho observar que aquella doctrina, incluso como simple hipótesis, mal se podía componer con la interpretación común que se da en la Iglesia. Para que no suceda jamás que yo propugne o proponga, aunque sea solo como *hipótesis,* una doctrina que no esté perfectamente conforme con la enseñanza de la Iglesia, y de este modo, para eliminar cualquier duda o interpretación torcida, siguiendo libremente el consejo de amigos muy queridos, me parece conveniente y necesario pedir a los lectores que consideren como mías las ideas que están expresadas en el cuerpo del libro y que siempre profesé en otra obra mía, y no las que, como *hipótesis,* desarrollé e insinué en el apéndice, apoyado en la autoridad del profesor Zahm. Dentro de poco se hará una nueva edición de mi libro, y entonces será eliminado el apéndice. Es cierto que hace pocos meses, también en *La Lega Lombarda* (exactamente en el número 164, del 22-23 de junio) hice una declaración semejante a esta; pero no me ha parecido inútil renovarla más explícitamente. Muy agradecido por la publicación, me profeso con gran estima, devotísimo,

Geremia, obispo de Cremona»[26].

No está claro que el apéndice fuera denunciado. La Congregación del Índice se estaba ocupando en aquellos momentos del libro de Zahm, pero en los documentos del archivo no se menciona a Bonomelli[27]. No obstante, según Agliardi, el apéndice de Bonomelli, tan relacionado con el libro de Zahm, había agitado el ambiente. Tal como él mismo asegura, Bonomelli no recibió ninguna orden ni indicación de Roma. Pero el consejo de su amigo el cardenal Agliardi, que había explorado de palabra al cardenal prefecto del Índice, fue suficiente para provocar su retractación pública inmediata. En cierto modo fue una rectificación espontánea, realizada para que las cosas no pasaran a mayores, y consiguió el efecto

[26] *Lega Lombarda [Milán]* 287 (25/26-10-1898) 1. Se conserva un ejemplar en ACDF, S. Oficio, St. St. L-2-b, Cremona 62, argomento: Bonomelli.

[27] Esto es, en los documentos relativos a la Congregación Preparatoria del 5-8-1898, la Congregación General del 1-9-1898, y la aprobación del Papa del 3-9-1898.

deseado. El cardenal Agliardi le escribía a Bonomelli, el 28 de octubre de 1898, que la publicación de la carta apagó el incendio, y de ahí en adelante Bonomelli no tuvo que preocuparse más del asunto[28].

7. Justificando la retractación

La rapidez con que Bonomelli hizo su retractación muestra que no dudó ni un momento. Lo cual se explica porque, si bien era partidario del evolucionismo, no lo había estudiado seriamente y reconocía que presentaba problemas e incertidumbres. Bonomelli era obispo, actuaba con vigor en la vida pública, tenía una publicación en el *Índice de libros prohibidos* desde 1889 y no debía de agradarle la perspectiva de añadir otra más. Siguió demostrando que cuando estaba convencido de algo, se exponía a serios riesgos, y de hecho, años más tarde, en 1906, Bonomelli debió sufrir reconvenciones del Papa en persona (era ya Pío X), pero se trataba de la relación entre la Iglesia y el Estado italiano, problema que siempre ocupó un lugar muy importante en sus preocupaciones y que era precisamente el que había causado la prohibición de 1889.

El evolucionismo no constituía lo más destacado de su jerarquía de valores. Poco después de retractarse, escribía a Fogazzaro para explicarle lo sucedido:

> «Cremona, 1 de noviembre de 1998
>
> Estimadísimo y queridísimo Amigo
>
> Cosas importantes y no bellas. Le escribo solo a usted: es el primero que lo sabe y quizás otros no lo sabrán.
>
> Tuve una noticia segura de América, de que el libro de Zahm *(Dogma y Evolución)* ha sido incluido en el Índice; quizás no se publicará el Decreto. Zahm declaró estar dispuesto a explicarse y a rectificar lo escrito. Naturalmente, con el libro también viene golpeado el resumen que hice. Escribí enseguida al cardenal A[gliardi] [...]

[28] La carta del cardenal Antonio Agliardi a Bonomelli, fechada el 28-10-1898 (Biblioteca Ambrosiana, Archivo Bonomelliano de Milán), es citada por G. GALLINA, *Il problema religioso nel Risorgimento*..., o.c., 93.

Se me sugirió una declaración, que habrá visto en la *Lega Lombarda* (del 19 ó 20 de octubre). Allá arriba agradó y fue suficiente. Más aún, esta declaración mía quizás impedirá la publicación del Decreto contra Zahm porque era mi *resumen* lo que había alarmado bastante a Roma, pareciéndoles que mi autoridad daba crédito a esa teoría también en Italia. De todos modos he salido salvo y quizás por mí se salvará también Zahm» [29].

Además de la inexactitud de la fecha mencionada (la carta fue publicada en el periódico fechado 25-26 de octubre), podría dar la impresión de que la Congregación del Índice tomó alguna decisión sobre su apéndice, lo cual no consta. Tampoco es cierto que fuera ese resumen lo que provocó la actuación contra el libro de Zahm, que ya había sido denunciado con anterioridad, aunque ciertamente pudo alarmar a las autoridades, tal como dice Bonomelli.

Está claro, una vez más, que una retractación en forma de carta era suficiente para las autoridades vaticanas, porque de este modo conseguían su objetivo, que era frenar la defensa de las ideas evolucionistas. Lo mismo había sucedido con la carta de retractación de Leroy y con la carta de Zahm a su traductor italiano, que ni siquiera era una retractación, pero manifestaba la oposición de la Santa Sede a la distribución de su libro. En esas condiciones, era fácil salvarse de una condena personal. Bonomelli lo había conseguido y se había quedado tranquilo.

No todos veían las cosas así. La condesa Sabina Parravicino escribía a monseñor Denis O'Connell, el 10 de noviembre de 1898:

«La carta de monseñor Bonomelli me ha *desolado.* Se había fijado en su mente que Zahm debía ir al Índice y no quería seguirlo con su famoso *Apéndice.* Parece que le hayan dicho que su libro *Sigamos la razón* había sido denunciado al Índice por el famoso apéndice, y entonces él ha querido anticiparse. Al escribirle no he podido dejar de expresarle mi estupor por su acto» [30].

[29] G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Cremona, 1-11-1898), en C. MARCORA (ed.), *Corrispondenza Fogazzaro-Bonomelli,* o.c., 176-177.

[30] S. Parravicino a D. J. O'Connell (10-11-1898), en O. CONFESSORE, *L'americanismo cattolico in Italia,* o.c., 156.

Sin embargo, Bonomelli justificaba su actuación ante sus amigos. A Fogazzaro tampoco le había gustado la retractación, y Bonomelli le escribía el 6 de noviembre:

> «Debo explicarme: si la teoría de la evolución estuviera demostrada y ya no fuese una magnífica *hipótesis,* sino una verdad, también yo, como Vuestra Señoría Ilustrísima diría: Aunque pierda el honor y la vida, no cedo, y que permanezca lo que digo y afirmo. Pero hasta ahora no es una verdad, es una *hipótesis,* que presenta todas las características de una futura tesis. En este caso uno puede someterse a la autoridad competente. Se sabe que lo contrario de la *hipótesis* evolucionista no es herejía y ni siquiera error. Ciertamente la condena no es infalible, puesto que la autoridad es una Congregación respetable, que no vincula interiormente de modo absoluto. Podrá llegar el tiempo en que la *hipótesis* se convierta en una *tesis* cierta como la teoría galileana: pero en la Iglesia debe respetarse la autoridad y yo la respeto: si no, ¡adiós disciplina y orden! Todo esto es razonable.

Todo el orden cósmico y todo el plan de la Providencia, no solo en la economía natural sino también en la sobrenatural, exigen la teoría evolucionista: estoy con usted: es el espectáculo del universo quien lo proclama: pero, por ahora, detengámonos ahí [...] Por tanto, no nos inquietemos ni mucho ni poco: la verdad vence todo y para que triunfe es preciso luchar»[31].

8. Bonomelli y el obispo británico

El obispo Bonomelli no era el único que veía con buenos ojos el evolucionismo. John Hedley, obispo de Newport (Gales), publicó en *The Dublin Review* de octubre de 1898 un artículo en el que recensionaba *Evolución y dogma* y otros libros de Zahm, de modo favorable[32]. El artículo de Hedley encontró eco propicio en un amplio comentario publicado en *The Tablet* de Londres[33], y también en Italia, donde *La Rassegna Nazionale* lo reprodujo añadien-

[31] G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Cremona, 6-11-1898), en C. MARCORA (ed.), *Corrispondenza Fogazzaro-Bonomelli,* o.c., 178-179.
[32] J. C. HEDLEY, «Physical Science and Faith», a.c., 241-261.
[33] Reseña publicada sin firma en *The Tablet* (29-10-1898) 690.

do un par de párrafos al final[34]. La condesa Sabina Parravicino, del círculo de los americanistas, en la misma carta en que decía a O'Connell que la retractación de monseñor Bonomelli le había desolado, proporcionaba detalles interesantes que la identifican como autora de ese artículo:

> «¿Sabe qué he hecho después de leer *The Tablet*? He hecho un extracto casi completo de la recensión del libro de monseñor Hedley y añadiéndole un encuadre apropiado lo he enviado a la *Rassegna* para que lo publique. Lo he hecho sin decírselo, porque no había tiempo que perder: por lo demás, no lleva mi firma, para que no imaginen que había sido inspirado por usted, sino un seudónimo»[35].

Salvatore Brandi tenía bastante razón cuando poco después, en el artículo «Evoluzione e domma» que publicó en *La Civiltà Cattolica,* decía que el anónimo autor de *La Rassegna* se había limitado a copiar un texto tomado de *The Tablet,* añadiendo diez palabras al principio y una docena de líneas en la conclusión[36].

A finales de noviembre de 1898, Bonomelli escribió de nuevo a Fogazzaro, mostrando su acuerdo en la visión evolucionista que los dos amigos contemplaban de un modo más poético que científico. Y añadía nuevas noticias sobre el caso, aprovechando lo que había publicado el obispo Hedley:

> «El obispo de Newport [John C. Hedley] de Inglaterra [Gales] tomó la defensa de la evolución de Zahm en *The Tablet* y en *The Dublin Review.* ¿Qué se hará después de la condena de Zahm, que todavía no ha sido publicada? Tengo curiosidad por verlo. Quizás mi carta impidió la publicación de la condena de Zahm, tal como me escribió un cardenal: pero ahora que otro obispo hace suya, sin restricciones, la teoría de Zahm, ¿qué sucederá?»[37].

El asunto era más complejo. Ni el apéndice de Bonomelli provocó el problema de Zahm, ni su carta de retractación evitó la

[34] Firmado con el seudónimo Theologus, el artículo se titulaba «Le idee di un Vescovo sull'Evoluzione»: *La Rassegna Nazionale* 103 (16-11-1898) 418.

[35] S. Parravicino a D. J. O'Connell (10-11-1898), en O. CONFESSORE, *L'americanismo cattolico in Italia,* o.c., 156.

[36] S. BRANDI, «Evoluzione e domma», a.c., 34-49.

[37] G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Cremona, 23-11-1898), en C. MARCORA (ed.), *Corrispondenza Fogazzaro-Bonomelli,* o.c., 180.

publicación del decreto. Bonomelli se había desmarcado a tiempo y veía con interés la intervención del obispo Hedley. En otra carta a Fogazzaro, el siguiente 28 de noviembre, manifestaba de nuevo su adherencia a la evolución, su persuasión de que finalmente se impondría, y seguía expectante qué sucedería con Hedley[38]. El 13 de enero de 1899 invitaba a Fogazzaro para que diera una conferencia en Cremona y le manifestaba que «no cesan las iras y las insidias contra el evolucionismo y el americanismo»[39]. El 4 de marzo le comentaba su versión sobre la intervención del Papa en la cuestión del americanismo[40].

Los que buscaban la condena del evolucionismo aprovecharon la carta de retractación de Bonomelli, publicada en *Lega Lombarda* de fecha 25-26 de octubre de 1898. Esa carta fue reproducida enseguida, con una breve introducción, en la sección «Cronaca contemporanea» de *La Civiltà Cattolica* en su número del 5 de noviembre de 1898[41]. *La Civiltà* mostraba su satisfacción por la retractación del obispo de Cremona. En su carta, Bonomelli no mencionaba a la Santa Sede ni a ninguno de sus organismos o autoridades. Las personas competentes por su «autoridad» que le habían convencido para que diera marcha atrás podían ser otros obispos, e incluso en el caso de que fueran personajes del Vaticano, Bonomelli no decía que hubieran actuado oficialmente: podían haberlo hecho a título personal (es lo que parece que sucedió). Sin embargo, todo apuntaba a una intervención de la Santa Sede, y el importante obispo se desmarcaba del evolucionismo: era, sin duda, un buen tanto a favor de la causa que defendía *La Civiltà Cattolica.*

9. Previsión italiana

De hecho, la única intervención del Vaticano en este caso fue un rumor procedente de Roma acerca de los elogios de Bonomelli al libro de Zahm. El rumor fue transmitido a Bonomelli por un

38 G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Cremona, 28-11-1898), en ibíd., 181.
39 G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Cremona, 13-1-1899), en ibíd., 183.
40 G. Bonomelli a A. Fogazzaro (Cremona, 4-3-1899), en ibíd., 184-185.
41 «Cronaca contemporanea»: *La Civiltà Cattolica* 17/4 (1898) 362-363.

amigo, e incluía un comentario hecho por el cardenal prefecto del Índice, que al parecer deseaba una retractación pública por parte de Bonomelli, que este publicó enseguida. Había tenido ya demasiadas controversias, y no deseaba verse envuelto en otra más, teniendo en cuenta sobre todo que el motivo de este nuevo conflicto quedaba muy lejos de sus principales intereses. Bonomelli justificó también su actitud remarcando que el evolucionismo seguía siendo una hipótesis que todavía no se había demostrado.

Bonomelli, famoso y controvertido entre los obispos italianos, había atraído ya la atención del Vaticano repetidas veces y ocupaba un lugar significativo en sus archivos. El evolucionismo era, sin embargo, una cuestión de poca importancia entre sus intereses y actividades. De ahí lo notable del caso, que muestra cómo un incidente sin mayor relevancia podía transformarse en un argumento contra la evolución, que sería repetido en los manuales e historias de la teología generación tras generación.



Geremia Bonomelli. Con permiso del Archivio Storico Diocesano di Cremona.

Capítulo VI

«LAS ERRÓNEAS INFORMACIONES DE UN INGLÉS»: JOHN C. HEDLEY

Entre los evolucionistas que se retractaron, además del obispo Bonomelli, suele figurar John Hedley, obispo de Newport en Gales. Gruber le presenta como «el primer campeón de Mivart entre la jerarquía» y le atribuye una retractación que se sintetiza en la siguiente frase: «la teoría de Mivart... ya no puede ser sostenida»[1]. Sin embargo, en el texto original de Hedley, esa frase está precedida por dos condicionales. Hedley dice que «según la *Civiltà*» Leroy supo que su obra fue examinada en Roma por la autoridad competente, y añade: «supongo que esa autoridad debe ser la del Santo Oficio»[2]. En otras palabras, lo que dice Hedley es que si la información de *La Civiltà Cattolica* es verdadera y si el Santo Oficio ha condenado la teoría de Mivart (sobre el origen del cuerpo humano por evolución), entonces esa teoría ya no puede ser sostenida. Pero los documentos del archivo muestran que el Santo Oficio no la había condenado. Por tanto, esa presunta retractación que se atribuye a Hedley carece de valor y, como veremos, él mismo lo dijo poco tiempo después.

La Civiltà acusó a Hedley de estar equivocado debido a falta de información, en un artículo titulado «Erróneas informaciones de un inglés»[3]. Pero la reseña de *La Civiltà* contenía errores de bulto que fueron responsables no solo del equívoco que llevó a la falsa retractación de Hedley, sino también de que ese equívoco se transmitiera durante décadas a generaciones de estudiantes de teología católica y a la historia de las relaciones entre el evolucionismo y la Iglesia católica.

[1] J. W. Gruber, *A Conscience in Conflict. The Life of St. George Jackson Mivart*, o.c., 188.

[2] J. C. Hedley, «Physical Science and Faith: To the Editor of The Tablet», a.c., 59.

[3] S. Brandi, «Evoluzione e domma. Erronee informazioni di un inglese», a.c., 75-77.

1. Un obispo inglés

En la época que nos ocupa, la Iglesia católica en el Reino Unido dependía de la Congregación para la Propagación de la Fe (Propaganda Fide), como otros países de misión (entre los que se encontraban los Estados Unidos de América).

En 1850, varios siglos después de la muerte del último obispo reconocido por Roma durante el reinado de Isabel I, se restauró en las islas Británicas la jerarquía católica: se crearon diócesis y se nombraron obispos en todo el territorio. El 29 de septiembre de 1850 se erigió la nueva diócesis de Newport y Menevia, en el País de Gales (desde 1895 esa diócesis se dividió, y pasó a llamarse diócesis de Newport). Su primer obispo fue el monje benedictino Thomas Joseph Brown, que la rigió hasta su muerte en 1880. El 18 de febrero de 1881 le sucedió John Cuthbert Hedley, que también era benedictino. La única casa religiosa de hombres que existía en la diócesis era la abadía benedictina de Belmont, Hereford, y estaba establecido que los canónigos de la catedral fuesen benedictinos.

John Cuthbert Hedley nació en Morpeth, Northumberland (Inglaterra) el 15 de abril de 1837. Tomó el hábito benedictino en 1854, y fue ordenado sacerdote el 19 de octubre de 1862. Fue profesor de Filosofía en el noviciado de los benedictinos en Belmont Abbey. Desde 1873 fue obispo auxiliar de la diócesis de Newport, de la que pasó a ser obispo residencial en 1881, y ocupó ese puesto hasta que murió, el 11 de noviembre de 1915. Hedley fue muy conocido por sus publicaciones teológicas, y su fuerte personalidad se manifestaba en sus escritos. Entre 1879 y 1884 fue editor de *The Dublin Review.*

Cuando falleció Hedley, Wilfrid Ward le dedicó un artículo en esta revista en el que destacaba, junto con la firmeza de su carácter, su apertura mental, su amplia cultura no solo literaria sino también musical, su buen gusto artístico y su excelente estilo literario [4].

[4] W. WARD, «Bishop Hedley», a.c., 1-12.

2. Hedley y Brandi

La «retractación» de Hedley se encuadra dentro de una polémica con Salvatore Brandi que se desarrolló en dos fases: la primera en 1898 y la segunda en 1902. En 1898 Hedley escribió en *The Dublin Review* un artículo en el que alababa, con ciertas reservas, el intento de reconciliar el evolucionismo con el cristianismo que Zahm había expuesto en *Evolución y dogma*. En Londres, *The Tablet* publicó un comentario favorable al artículo de Hedley[5], y esas apreciaciones fueron reproducidas textualmente en Italia, con breves añadidos, en *La Rassegna Nazionale*[6]. En respuesta, Salvatore Brandi insertó en *La Civiltà Cattolica* un artículo en el que criticaba la obra de Zahm e incluía, en la última sección, la carta de retractación del dominico Leroy difundida varios años antes. La reacción de Hedley no se hizo esperar. Publicó en *The Tablet* una carta en la que decía que si la autoridad del Santo Oficio se había manifestado en contra de la teoría de Mivart sobre el origen evolutivo del cuerpo humano, esa teoría no se podía sostener. Lo cual estaba enmarcado en una condición importante: que fuese verdad lo que, según *La Civiltà*, parecía haber sucedido en el caso Leroy, o sea: que el Santo Oficio había condenado la teoría de Mivart.

La segunda fase de la polémica tuvo lugar en 1902, cuando se difundió una carta en la que Hedley ponía en duda que la información de *La Civiltà* sobre la presunta condena del Santo Oficio fuera correcta. Brandi respondió de nuevo en *La Civiltà* diciendo que Hedley estaba mal informado y publicó su versión de lo que había sucedido realmente. Del artículo de Brandi arrancan algunos de los equívocos que se han transmitido durante mucho tiempo sobre esta cuestión.

[5] Reseña de John C. HEDLEY, «Physical Science and Faith» (publicada sin firma): *The Tablet* (29-10-1898) 690.

[6] S. PARRAVICINO (bajo el seudónimo Theologus), «Le idee di un Vescovo sull'Evoluzione»: *La Rassegna Nazionale* 103 (16-11-1898) 418-420.

3. Hedley sobre ciencia y religión

El comienzo de la polémica fue provocado por un artículo que el obispo Hedley publicó en *The Dublin Review* de julio-octubre de 1898[7]. Era una recensión de cuatro escritos de Zahm, pero el artículo se centraba de lleno en el libro *Evolución y dogma*. Hedley analizaba el libro y, de modo especial, la compatibilidad del evolucionismo con el cristianismo. Aunque Hedley elogiaba a Zahm, distinguía cuidadosamente dos aspectos. Por una parte, no veía dificultad en compaginar el evolucionismo con la existencia de un Dios creador, con la providencia con la cual Dios gobierna el mundo, y con la existencia de una finalidad en la naturaleza que corresponde a los planes del gobierno divino. Pero, por otra, advertía que el asunto no era tan sencillo cuando se consideraban aspectos más específicos de la revelación cristiana, especialmente las afirmaciones de la Sagrada Escritura sobre temas que parecen entrar en conflicto con algunos logros de las ciencias. La parte más amplia del artículo se refería al primer tipo de cuestiones.

Hedley comenzaba con un largo preámbulo sobre las relaciones entre ciencia y religión. Su perspectiva general era muy cauta, tanto que podría parecer demasiado negativa. Afirmaba que un católico siempre encontrará dificultades para adoptar nuevas hipótesis científicas propuestas por científicos que no aceptan la revelación cristiana. Siendo cierto que las teorías físicas deben ser evaluadas mediante métodos científicos, también lo es que los científicos no son máquinas que acumulan datos. El científico no cristiano (Hedley dice «infiel») es humano y puede fácilmente ceder ante la tentación de ir más allá de lo que permiten los datos disponibles, por ejemplo debido a las exigencias de su auditorio, al afán de encontrar explicaciones completas o simplemente al deseo de ser brillante. De este modo puede lanzar al mundo una teoría que, si bien se apoya en una estructura sólida, puede estar rellena de aspectos menos ciertos que se deben a la personalidad del científico. Esto sucede con frecuencia, y los católicos, especialmente si se dedican a la ciencia o a la investigación, no pueden permanecer indiferentes.

[7] J. C. HEDLEY, «Physical Science and Faith», a.c., 241-261. En lo sucesivo se incluirán las referencias en el texto, indicando la página correspondiente.

Era evidente que Hedley no adoptaba un punto de vista simplista y que no minimizaba las dificultades. Por el contrario, afirmaba de modo contundente: «Existen innumerables modos en los que una teoría física puede afectar al estudio del dogma, de la Escritura, e incluso de la moral» (242).

Hedley no limitaba sus consideraciones a la física. Cuando habla de «teoría física» se refiere a lo que hoy día llamamos «teoría científica» en general. Precisamente el artículo se centraba enseguida en una teoría física concreta, la evolución, que pertenece sobre todo a la biología y a la antropología. Con su estilo profundo y elegante, Hedley procedía paso por paso, evitando simplificaciones o generalizaciones demasiado fáciles, y sin sortear, en cambio, las dificultades. Su punto de partida es que los católicos suelen recibir las teorías científicas mezcladas con errores filosóficos o religiosos que se deben a las deficiencias que aquejan a los científicos en esas materias. Por eso no puede extrañar, afirma Hedley, que con frecuencia los católicos deban adoptar una actitud de rechazo ante teorías científicas nuevas, aunque contengan una parte de verdad:

> «Por motivos de este tipo parece con tanta frecuencia que el sentido católico tiene que oponerse inicialmente a las novedades científicas. Bien sea que se trate de la teoría heliocéntrica, o de la estratificación de la Tierra, o del análisis crítico de la Biblia, o del sistema de la evolución tal como se propone en nuestros días, los hombres que se han identificado con ellos han sido, con demasiada frecuencia, personas que no han perdido una oportunidad para atacar a la revelación. Por tanto, la Iglesia, representada por sus pastores, se ha visto obligada a afirmar sus doctrinas y su creencia, y sus hijos la han seguido; y si el resultado ha sido que algunas verdades físicas se han visto envueltas en la misma condena que el error religioso, por mucho que deba deplorarse ese resultado, no se debería culpar principalmente al cuerpo de los católicos, sino más bien a las pretensiones destempladas de personas que han ido más allá de los confines de su terreno y deberían haber estado mejor advertidas» (242-243).

La verdad científica, advierte Hedley, es ciertamente algo sagrado, como sucede con toda verdad, porque es la manifestación de una ley hecha por el propio Dios. Pero al mismo tiempo es de algún modo algo secundario si se compara con la verdad moral, espiritual y sobrenatural. Y esto es aún más importante en el caso de teorías

que no están demostradas o que en el estado presente de nuestro conocimiento solo pueden presentarse con muchas limitaciones y cautelas. Este es el trasfondo en el que Hedley comienza a hablar del evolucionismo.

4. Hedley sobre evolucionismo y cristianismo

Es fácil advertir que Hedley no era persona que se dejara llevar de fáciles entusiasmos por la ciencia cuando estaban en juego valores religiosos. Por eso es significativo que, cuando comienza a hablar del evolucionismo, afirme que en aquellos momentos (estamos en 1898) la mayor parte de los católicos cultos han aceptado de modo general la hipótesis de la evolución. Inmediatamente añade que lo han hecho de modo cauteloso y cuidadoso. Sea lo que sea de la religiosidad de Darwin, dice Hedley, sus seguidores, tanto en Inglaterra como en el continente, han dado a su teoría una amplitud que hace insostenible e imposible hablar de Dios, de la creación, de la espiritualidad y de la responsabilidad. Por tanto, los católicos que aceptan la evolución se ven obligados a proponer muchas distinciones y se enfrentarán necesariamente a filósofos como Herbert Spencer y Ernst Haeckel, que son francamente antirreligiosos.

Solo después de exponer estas advertencias, Hedley comienza a hablar de la obra de Zahm. Le presenta como un eminente escritor y conferenciante católico que, debido a su independencia de juicio y a su claridad mental, es capaz de disociar lo aceptable de lo inaceptable en el evolucionismo. Zahm argumenta con entusiasmo a favor de la evolución, aunque reconoce que existen muchos puntos oscuros, sobre todo con respecto a los mecanismos de este proceso biológico. Además, según Zahm, todo el mundo material se ha originado por evolución, exceptuando, claro está, el alma humana. Lo que Zahm defiende es la evolución como diferente de la «creación especial» de las diversas especies de vivientes mediante actos especiales de Dios. Hedley afirma de nuevo que la mayoría de los católicos cultos han abandonado la idea de las creaciones especiales debido a los argumentos de la geología, la paleontología y la embriología.

Y añade: «Pero todavía bastantes entre nosotros piensan que la teoría de la evolución conduce al ateísmo y al materialismo, que es equivalente a la negación de la providencia divina, que deja a Dios sin testigos en el mundo, que va contra la Sagrada Escritura y que no puede reconciliarse con la filosofía católica» (246).

Con la ayuda de Zahm, Hedley se propone clarificar esas dudas. Pero no se limita a citarle: comenta sus ideas y en parte las corrige. Afirma que la teoría de la evolución, tal como suele ser expuesta, con frecuencia se encuentra unida a perspectivas ateas o materialistas, y le parece que Zahm es demasiado optimista cuando sostiene que la evolución postula la creación y la acción divina en el mundo. Hedley es más cauto y admite que, en la medida en que la teoría de la evolución se limita a los hechos, es completamente conciliable con la fe cristiana: no dice absolutamente nada sobre Dios ni sobre la acción divina. Deja amplio margen al creyente para que afirme la existencia de la acción divina como base de la evolución y para que acepte, como debe hacerlo, la intervención divina especial al menos en el caso del alma humana, y también, como parece más probable, cuando se originó la vida y en la formación del cuerpo del primer hombre. Hedley concluye que con esas reservas, que no afectan para nada a la ciencia porque esta nada puede decir sobre esas cuestiones, el creyente puede adoptar razonablemente la teoría de la evolución, sin realizar ningún sacrificio en la fe (248-249).

Con respecto al materialismo, Hedley señala que casi todos los líderes científicos del evolucionismo son materialistas, pero que la evolución no postula el materialismo. Los motivos son semejantes a los que se acaban de exponer con respecto al ateísmo. Y algo parecido sucede con la providencia divina y con la finalidad natural. Hedley analiza cada una de estas dificultades y, en la misma línea que Zahm, concluye: «Así, puede decirse rigurosamente que, cualesquiera que sean las afirmaciones y generalizaciones de los filósofos no creyentes, nada hay en la teoría de la evolución, o demostrado por los hechos, que realmente se oponga a la fe católica» (253).

A continuación, Hedley dedica varias páginas a examinar en qué estado se encuentran las ideas evolucionistas más divulgadas en Inglaterra: las de Darwin y Spencer. Muestra que difícilmente pueden considerarse como teorías completas, y concluye de nuevo con

una afirmación de la compatibilidad entre evolucionismo y cristianismo:

«Me parece que el estudioso católico que estudia cuidadosamente las páginas del doctor Zahm no tendrá dudas en abandonar cualquier temor de que aceptar la evolución orgánica en modo alguno ponga en peligro la fe. Más aún, probablemente concluirá que estaría cerrando sus ojos a la verdad científica si no admitiera la evolución como una útil y probable explicación y coordinación de los hechos. Respecto a la deducciones metafísicas que hacen los científicos no creyentes en los ámbitos de la teología y la psicología, [el católico] puede ser un buen evolucionista sin abandonar un solo ápice de su fe o su filosofía católica» (258).

5. Las reservas de Hedley

En las cuestiones mencionadas hasta ahora, Hedley prodiga sus alabanzas a Zahm y ensalza su erudición y sus ideas. Pero a continuación se adentra en otro tipo de problemas, concretamente los que plantea la interpretación de la Sagrada Escritura. Era un tema especialmente candente en aquellos momentos y había merecido la atención del papa León XIII a través de la encíclica *Providentissimus Deus* de 1893, que Hedley menciona. Aunque también aquí alaba a Zahm, manifiesta, sin embargo, claramente sus reservas:

«Sobre el tema de la Escritura, por muy útiles que puedan ser las consideraciones del doctor Zahm para el católico medio, e incluso para el predicador y el que se dedica a controversias, difícilmente puede decirse que llegue al núcleo de ciertas cuestiones que en el momento presente esperan un pronunciamiento definido, si no una solución. No basta formular fuertes expresiones acerca de la "libertad y licencia", y afirmar en general que "la verdad revelada y el dogma son compatibles con la libertad intelectual más perfecta". Tampoco es suficiente, en estos momentos, mostrar que no se pueden aducir hechos científicos para refutar la cosmogonía mosaica, la narración del diluvio o el origen del hombre, tal como estas cosas se presentan en una interpretación razonable de la Sagrada escritura. Ciertamente no es literalmente verdadero que "los católicos... no admitirán que de algún modo se encuentren obstaculizados en el trabajo científico por las exigencias del dogma". Por el contrario, algunos asuntos están tan claramente revela-

dos que se encuentran fuera del campo de preguntas de la investigación. Está, por ejemplo, el aspecto de la unidad de la raza humana, como el mismo doctor Zahm admite. Pero también existen muchos asuntos, especialmente los que se refieren al hombre primitivo, al alma humana, al lenguaje, y yo añadiría, a la constitución de las cosas materiales, en los cuales no solo sería una equivocación, sino también una ofensa contra la fe religiosa, no comenzar manteniendo firmemente lo que es enseñado por la Iglesia: o sea, lo que es enseñado indirectamente, e implicado en el dogma teológico» (258-259).

Queda claro que Hedley no se limita a aplaudir a Zahm. Alaba aspectos concretos, sobre todo los que se refieren a la relación entre Dios creador y gobernador del mundo con la naturaleza. Pero manifiesta sus reservas con respecto a los problemas de la interpretación de la Sagrada Escritura. La mayoría de los protestantes, afirma Hedley, han adoptado una solución: excluir de la revelación los hechos humanos y limitar la inspiración de la Escritura a una vaga asistencia divina. Los católicos, guiados por la encíclica *Providentissimus Deus,* proponen explicaciones interesantes para salvar la inerrancia de la Escritura. Según Hedley, Zahm podía haber sido más explícito sobre estas cuestiones.

¿En cuál de los dos ámbitos se encuentra, según Hedley, el origen evolutivo del cuerpo humano? Como hemos visto, lo menciona en el primer ámbito, el menos problemático. Pero le parece más probable que el católico deba admitir una intervención especial de Dios en ese caso, lo cual no está de acuerdo con lo que dice Zahm. Según este, para salvar la doctrina católica basta con aceptar que Dios crea el alma humana y no es necesario admitir, como hacía el cardenal González, una acción divina especial para preparar el cuerpo del animal inferior de modo que fuera apto para recibir el alma.

En este punto, Zahm y Mivart estaban de acuerdo y Hedley se aparta de ellos. Por tanto, Gruber se muestra poco acertado cuando presenta al obispo Hedley como «el primer campeón de Mivart entre la jerarquía». Las alabanzas que Hedley prodiga a Zahm podían dejar en la penumbra las reservas que manifiesta en cuestiones importantes que incluyen el origen del hombre.

6. «La Civiltà» contra «La Rassegna»

A finales de octubre de 1898 se publicó la retractación del obispo Bonomelli (la carta está fechada el 22 de octubre y apareció en *Lega Lombarda* de fecha 25-26 de octubre). Se trataba de una auténtica retractación, aunque no respondía a una acción oficial de la Santa Sede, sino solo a un consejo personal. Ese escrito dejó desolada a la condesa Sabina di Parravicino[8], una de las personas más activas en lo que se ha denominado «americanismo italiano», que, al igual que al americanismo propiamente americano, aunaba la defensa del americanismo y la del evolucionismo. Pero la condesa encontró enseguida cómo dar cauce a sus ideas. Cuando tuvo noticia del artículo de Hedley, se dispuso a utilizarlo para hacer propaganda de Zahm y del evolucionismo.

Las ideas de Hedley no le llegaron en su versión original, tal como se difundieron en *The Dublin Review,* sino a través del comentario publicado en *The Tablet* de Londres. Ella misma lo explicaba a monseñor Denis O'Connell en una carta fechada el 10 de noviembre de 1898[9]. Decía que había hecho un extracto casi completo de *The Tablet,* le había añadido un encuadre, y lo había enviado a *La Rassegna* para que lo publicasen firmado con el seudónimo Theologus.

Salvatore Brandi aprovechó la ocasión para poner los puntos sobre las íes, y publicó en *La Civiltà Cattolica* uno de los dos artículos que iban a servir como fuente para los autores que en el futuro iban a describir las relaciones entre la Iglesia católica y el evolucionismo. Le puso el mismo título que el libro de Zahm: *Evolución y dogma*[10]. Comenzaba dando en el clavo:

> «El autodenominado Teólogo de la liberal *Rassegna Nazionale* de Florencia (el artículo es anónimo y su autor se califica solamente con el título: Theologus), herido en lo más vivo del corazón por la noble declaración del obispo de Cremona [retractación de Bonomelli] con-

[8] S. Parravicino a D. J. O'Connell (10-11-1898): UNDA Diocese of Richmond Archives (copia conservada en UNDA, MDRI, M18 reel 7).

[9] S. Parravicino a D. J. O'Connell (10-11-1898), en O. Confessore, *L'americanismo cattolico in Italia,* o.c., 156.

[10] S. Brandi, «Evoluzione e domma», a.c., 34-49. En lo sucesivo se incluirán las referencias en el texto, indicando la página correspondiente.

tra el evolucionismo del doctor Zahm, ha encontrado enseguida un bálsamo para su dolor en un artículo benévolo para con la teoría de dicho profesor, publicado por el obispo de Newport [Hedley] en el último cuaderno de la *Dublin Review*» (34).

Parece como si Brandi conociera el contenido de la carta que Parravicino envió a O'Connell, ya que añadía que el Teólogo no había leído el artículo de Hedley en *The Dublin Review* porque, si lo hubiese hecho, le habría sido imposible omitir las dudas y reservas que Hedley manifiesta abundantemente. En su afán de contraponer un obispo a otro, decía Brandi, el Teólogo se ha fiado ciegamente de una recensión de *The Tablet,* que *La Rassegna* reproduce al pie de la letra habiendo añadido solo diez palabras al comienzo y una docena de líneas al final. El Teólogo adjudica a Hedley la opinión de que los creyentes pueden aceptar el evolucionismo con tal que admitan la intervención divina en la creación del alma humana y quizás en el origen de la vida. Brandi comenta, de nuevo con razón, que Hedley señala que probablemente también debería admitirse una intervención especial divina en la formación del cuerpo del primer hombre. Añade, esta vez con cierta exageración, que Hedley afirma la necesidad de admitir una intervención especial divina para el origen de la vida (en realidad Hedley dice, en el lugar que Brandi cita, que el poder para llegar a producir la vida pudo ser puesto por Dios en la materia al comienzo de la creación). De todos modos, Brandi sostiene que el artículo de Hedley, sin duda, favorece una evolución del tipo defendido por Zahm y, por tanto, ofrece motivos de complacencia a los partidarios del evolucionismo.

¿Cómo es posible, pregunta retóricamente Brandi, que se defienda el evolucionismo una vez que se han formulado las reservas mencionadas, que repugnan a los principios fundamentales de la evolución tal como siempre la han defendido Spencer, Haeckel, Darwin, Wallace, Mivart y todos los maestros ilustres? Brandi responde: porque los escritores católicos quieren aparecer delante del mundo con la aureola de científicos y no temen ser ilógicos e incoherentes, y en este caso como en otros, con el pretexto de salvar a los extraviados se extravían ellos mismos.

A continuación, Brandi dedica unas diez páginas de su artículo a criticar las ideas de Zahm, y concluye que la teoría del evolucionismo «es un edificio fantástico y no hay mejor modo de calificarla que como un tejido de paralogismos vulgares y de suposiciones arbitrarias que no están apoyadas por los hechos» (45).

7. Las condenas del evolucionismo

Pero lo más importante para el caso del obispo Hedley viene a continuación, al final del artículo, cuando Brandi examina desde el punto de vista teológico los intentos de conciliar el evolucionismo y el cristianismo. En la teología católica se utilizan básicamente cuatro tipos de argumentos: la Sagrada Escritura, la Tradición, el Magisterio y los argumentos de razón. Los dos primeros se refieren a las fuentes de la revelación y se complementan, ya que la Tradición, expresada mediante el acuerdo de los Santos Padres y de otros testigos como la liturgia, se utiliza para interpretar la Escritura en sentido católico. Y ambos son la base del Magisterio de la Iglesia. De modo informal, Brandi utiliza en su artículo los cuatro tipos de argumentos. Pretende haber mostrado racionalmente la insuficiencia científica del evolucionismo, y sobre esa base concluye que sería temerario apartarse del sentido natural y tradicional de lo que dice la Sagrada Escritura sobre el origen del hombre:

> «El primer impedimento para admitir el evolucionismo no viene para nosotros, católicos cultos, del temor de ir contra la Biblia; sino de la *insuficiencia científica* de aquel sistema, o sea, de la falta absoluta de pruebas de hecho que lo confirmen sea como tesis o como hipótesis.
>
> En esta situación, nos parece que con toda razón incurriría en la tacha de temerario quien, contra la sentencia tradicional de los Padres de la Iglesia, se obstinase en querer defender la teoría según la cual el origen del cuerpo humano deriva del mono o de cualquier otro animal. Además el respeto debido a la Biblia ciertamente exige que no se interpreten y retuerzan las palabras adorables de la Verdad eterna sobre la base de hipótesis gratuitas, haciéndoles decir hoy, según una teoría, lo que deberá desdecirse mañana según otra teoría» (45-46).

Todavía quedaban los argumentos tomados del Magisterio de la Iglesia. Brandi recuerda que, según Zahm, la Iglesia nunca había condenado el evolucionismo. Pero comenta que no basta que una opinión no haya sido condenada por la Iglesia para que un católico la pueda defender, ya que el católico debe ser no solo creyente y obediente, sino también razonable. Además, añade Brandi remitiendo a una carta apostólica del papa Pío IX:

> «El católico debe además rechazar no solo las opiniones condenadas formalmente por la Iglesia y las que se oponen a las doctrinas que ella ha definido o enseñado mediante su magisterio ordinario; debe igualmente repudiar las que sabe que se oponen a las sentencias que el común y constante consenso de los católicos retiene como verdades y conclusiones teológicas, tan ciertas que las opiniones contrarias a ellas, aunque no puedan llamarse heréticas, merecen sin embargo otra censura teológica» (46-47).

Y a continuación Brandi menciona la retractación de monseñor Bonomelli, obispo de Cremona. La cita y la redondea, remitiendo al texto que había publicado *La Civiltà Cattolica*. El obispo, dice Brandi, sabía que la teoría de Mivart y Zahm no ha sido condenada hasta ahora con un acto público. Sin embargo, «avisado, como él nos asegura, por personas amigas *muy competentes por su ciencia y autoridad*, de que aquella doctrina, incluso como simple *hipótesis*, mal se podía componer con la interpretación común que se da en la Iglesia», no dudó en repudiarla públicamente y pidió que no se considerase como suya la opinión que, a título de pura hipótesis, reprodujo en el apéndice de su libro, apoyado en la autoridad de Zahm (47).

Es patente que la sentencia común entre los católicos era contraria al evolucionismo. Bonomelli fue atacado por alguna prensa católica por elogiar a Zahm. Y sabemos que tanteó la opinión de Roma a través de su amigo el cardenal Agliardi, quien en carta del 20 de octubre de 1898 le dijo que su apéndice sobre Zahm había provocado una tempestad en Roma, añadiendo que había sondeado al cardenal Steinhuber, prefecto de la Congregación del Índice, quien aconsejó que Bonomelli publicara una rectificación en un periódico católico[11].

[11] Cartas del cardenal Antonio Agliardi a Geremia Bonomelli (26-9-1898 y 20-10-1898), en Biblioteca Ambrosiana, Archivo Bonomelliano de Milán, citadas por G. GALLINA, *Il problema religioso nel Risorgimento*..., o.c., 92-93.

¿Qué valor tenía esa rectificación? No respondía a ninguna acción oficial de la Santa Sede, pero el prefecto del Índice la había aconsejado. Bonomelli decía que había actuado avisado por personas *muy competentes por su ciencia y autoridad;* sabemos que entre ellas se contaban el cardenal Agliardi y el cardenal prefecto de la Congregación del Índice. Aunque la referencia a esas personas era solamente genérica, Brandi la presentaba como un argumento de autoridad. La peculiar proximidad de *La Civiltà Cattolica* a la Santa Sede podía suplir la falta de más datos.

Brandi reservaba el plato fuerte para el final. En su retractación, el obispo Bonomelli admitía que con sus elogios a la postura de Zahm pensó que tendía la mano a gente culta que vacilaba entre la fe y el error, «tal como lo había hecho en Francia el padre Leroy». Brandi decía que Hedley había hecho lo mismo (aunque no parece que Hedley cite a Leroy). Ciertamente, Zahm se había apoyado en la autoridad de Leroy, mencionando que su libro se había publicado con las debidas autorizaciones eclesiásticas. Pues bien, Brandi mostraba algo que todos parecían desconocer: que Leroy había sido llamado a Roma y que se había retractado públicamente al saber que su obra, examinada por la *autoridad competente,* había sido juzgada insostenible, sobre todo por lo que se refiere al cuerpo del hombre, por ser incompatible con los textos de la Sagrada Escritura y los principios de una sana filosofía. Para que no quedaran dudas, Brandi incluyó el texto de la carta de Leroy en su versión original francesa, tal como fue publicada en 1895 en *Le Monde.*

Si hasta ese momento muchos desconocían la existencia de la retractación de Leroy, a partir de entonces, gracias al artículo de Brandi, trascendió a todo el mundo. Ese artículo desautorizaba a los cuatro eclesiásticos asociados a la causa evolucionista: Leroy, Zahm, Bonomelli y Hedley. Quedaba claro que Leroy se había retractado, se criticaba ampliamente la postura de Zahm, se recordaba la retractación de Bonomelli, y Hedley quedaba en evidencia. Solo faltaba un nombre importante: Mivart. Era mencionado un par de veces en el artículo de Brandi, pero sería el obispo Hedley quien, bajo la presión de ese artículo, iba a completar el quinteto añadiendo de modo muy sonoro el nombre de Mivart, como vamos a ver.

8. La «retractación» de Hedley

Hedley acusó el embate de *La Civiltà* y reaccionó enseguida. Al cabo de pocos días, el 14 de enero de 1899, *The Tablet* de Londres publicó una carta de Hedley, con el título «Ciencia física y fe», que suele considerarse como su retractación:

> «Al editor de *The Tablet*
>
> *Sir.* —Se me ha llamado la atención sobre un artículo en *La Civiltà Cattolica* del 7 de enero, titulado "Evoluzione e domma", en el cual el autor habla desfavorablemente del doctor Zahm y de mi artículo del pasado octubre en *The Dublin Review* bajo el título "Ciencia física y fe". No hay nada especialmente digno de mención en la mayor parte del artículo [de *La Civiltà]*. No está muy claro si el autor rechaza también la evolución en el mundo físico o no. Pero el último párrafo es importante, porque allí encontramos una carta del autor dominico, el padre Leroy, de la cual parece que debemos concluir que la Santa Sede ha hablado sobre el asunto de la formación del cuerpo de Adán. Es bien sabido que la opinión del doctor Mivart es que está completamente abierto para un católico sostener que el cuerpo de Adán no fue formado directamente del polvo, sino que podría proceder de un animal no humano, siendo infundida a continuación el alma racional. El padre Leroy defendió esta opinión en una obra publicada en 1891. Sin embargo, en febrero de 1895, según *La Civiltà,* el padre Leroy fue llamado a Roma *ad audiendum verbum* [para comunicarle algo], y el resultado aparece por las siguientes frases de una carta fechada el 26 de febrero de ese año, que se encuentra impresa al final del artículo mencionado [de *La Civiltà]*. Traduzco del francés: "Ahora he sabido que mi tesis, examinada aquí, en Roma, por la autoridad competente, ha sido juzgada insostenible, sobre todo por lo que se refiere al cuerpo del hombre, por ser incompatible tanto con los textos de la Escritura Santa como con los principios de una sana filosofía". La "autoridad" a que se refiere debe de ser, supongo yo, la del Santo Oficio. Por tanto, la teoría de Mivart ya no puede ser defendida. Por lo que se refiere a mi artículo, se observará que me he abstenido cuidadosamente de decir una sola palabra a favor de esa teoría. Hace más de treinta años, en un artículo en *The Dublin [Review]* sobre "Evolución y fe", me sentí obligado a considerar esa teoría como, al menos, "temeraria" *[rash]*. Soy consciente, sin embargo, de que opiniones que en un momento determinado son "temerarias" hablando teológicamente, no tienen por qué ser temerarias siempre, ya que la nota de "temeraria" se adjudica a aquellas proposiciones que o bien son contrarias a la doctrina común de los teólogos o se propo-

nen sin ninguna base razonable. De todos modos, no necesito decir que si la "autoridad competente" ha decidido en el sentido en que parece haberlo hecho, la opinión de que el cuerpo de Adán procedió por "evolución" todavía debe ser considerada "temeraria" —y algo más.

† J. C. Hedley, O.S.B. [Orden de San Benito]
11 de enero de 1899» [12].

La frase clave de esta carta es: «Por tanto, la teoría de Mivart ya no puede ser defendida». En su biografía de Mivart, Gruber la considera como la retractación de Hedley. Sin embargo, esa frase se encuentra en el contexto de tres condiciones que deben cumplirse para que lo que se afirma sea verdad. Hedley dice que:

— De la carta de Leroy «parece que debemos concluir que la Santa Sede ha hablado sobre el asunto de la formación del cuerpo de Adán». Efectivamente, el asunto no estaba totalmente claro. Leroy no cita en su carta a la Santa Sede ni a ningún organismo de la Santa Sede. Habla de la «autoridad competente» que en Roma ha examinado su obra y la ha juzgado insostenible, y se retracta como «hijo dócil de la Iglesia». Se podía tratar de la autoridad de los dominicos en Roma. Además, no constaba que la Santa Sede hubiera hablado de modo público; en realidad, no lo hizo. Más adelante, Hedley volverá sobre este punto tan importante. Ahora, un siglo más tarde, sabemos de qué autoridad se trataba gracias a los documentos del archivo.
— En febrero de 1895, según *La Civiltà,* el padre Leroy llamado a Roma *ad audiendum verbum* [para comunicarle algo], se retractó mediante la carta mencionada. De nuevo el asunto presenta sus incertidumbres. Leroy no dice que fuera llamado oficialmente a Roma; eso lo dice *La Civiltà.* ¿Cómo lo sabe?, ¿cuáles son sus fuentes?, ¿qué autoridad le llamó? Esas preguntas solo se pueden responder ahora gracias a los documentos del archivo.
— Hedley supone que la «autoridad» que se menciona debe de ser la del Santo Oficio. Los documentos del archivo mues-

[12] J. C. HEDLEY, «Physical Science and Faith: To the Editor of The Tablet», a.c., 59.

tran que no es así. No sabemos si Brandi lo sabía o no: en la continuación de la controversia dio a entender que las actuaciones eran del Santo Oficio. Es un aspecto muy importante.

Esas tres condiciones se pueden sintetizar así: Leroy se retractó porque el Santo Oficio le llamó a Roma y se lo pidió. Lo cual muestra que la consecuencia («Por tanto, la teoría de Mivart ya no puede ser defendida») también era condicional. «Por tanto» significa: «si las condiciones anteriores se cumplen». Pero ahora sabemos que las condiciones no se cumplían, y en aquellos momentos el mismo Hedley no estaba seguro de que se cumplieran: por eso se expresa de modo condicional. Si a esto se añade que Hedley no defendía la teoría de Mivart sobre el origen evolutivo del cuerpo humano, debemos concluir que la carta de Hedley no se puede considerar como una retractación en sentido estricto. En la carta Hedley dice: «Por lo que se refiere a mi artículo, se observará que me he abstenido cuidadosamente de decir una sola palabra a favor de esa teoría [la de Mivart]».

Sin duda, teniendo en cuenta su posición favorable al evolucionismo de Zahm, la carta de Hedley puede ser considerada como cierta retirada, pero solo de alguna manera. Es, sobre todo, la manifestación de una actitud de obediencia a la autoridad de la Iglesia: si la Santa Sede ha hablado, está dispuesto a aceptar lo que haya establecido. En cuanto a la teoría de Mivart, Hedley ya había manifestado sus reservas, y las convertiría en rechazo si la autoridad de la Santa Sede así lo ha decidido.

9. ¿Intervino la Santa Sede?

Las dudas de Hedley no se disiparon. Por el contrario, nuevas informaciones le llevaron a concluir que ni el Santo Oficio ni ninguna otra Congregación romana había intervenido en el caso de Leroy, lo cual equivalía a decir que los datos de *La Civiltà* no eran fiables. Hedley expresó esta conclusión en una carta dirigida a un amigo protestante, el reverendo Spencer Jones, y le dio permiso

para que la reprodujera en un libro titulado *Inglaterra y la Santa Sede,* publicado en 1902. He aquí las palabras de Hedley:

> «Ningún artículo mío ni parte de ningún artículo mío ha sido nunca censurado por la Santa Sede. Los hechos son los siguientes. Escribí el artículo que usted menciona hace uno o dos años. En aquel artículo hablé del cuerpo del primer hombre —si fue creado de modo instantáneo para infundirle el alma, o si con ese objeto fue tomado un animal que ya existía. Dije que siempre había considerado esta última opinión al menos como "temeraria", pero que ahora, dado que el doctor Mivart había publicado esa opinión y no había sido condenado, quizás ya no fuera "temeraria". Sobre este punto *La Civiltà Cattolica* dijo que la opinión había sido condenada en Roma. Entonces escribí a *The Tablet* diciendo que, si la cosa era cierta, retiraría mi afirmación sobre el no ser "temeraria". En efecto, añadí que *La Civiltà* no citaba ninguna decisión de alguna Congregación Romana, sino que solo hablaba vagamente de "autoridad". Desde entonces he sido informado de que la condena en cuestión, si alguna vez fue pronunciada, emanó solamente del superior dominico, y no de la Santa Sede. No necesito decir que usted es perfectamente libre de publicar esto o cualquier cosa contenida en mi artículo. Pero no ha existido ninguna acción o intervención por parte de la Santa Sede, ni de ningún tribunal de la Santa Sede» [13].

En realidad, *La Civiltà* no había afirmado que la Santa Sede había intervenido. El artículo de Brandi no hablaba en ningún momento de la Santa Sede. Pero lo daba a entender cuando decía que «la teoría de Mivart y Zahm no había sido condenada hasta ahora *(con un acto público)*» (la cursiva del original parece indicar que había habido alguna condena no publicada), cuando decía en cursiva que las personas que habían avisado a Bonomelli eran *«bastante competentes por ciencia y por autoridad»,* cuando sostenía que Leroy había sido llamado a Roma *ad audiendum verbum* (la cursiva y el latín en el original insinúan un acto oficial), cuando reproducía la carta en que Leroy hablaba de la *autoridad competente* (también lo ponía Brandi en cursiva) [14].

[13] Citado en S. JONES, *England and the Holy See. An Essay towards Reunion,* o.c., 198-199. Lo hemos tomado de E. MESSENGER, *Evolution and Theology…,* o.c., 235-236.
[14] S. BRANDI, «Evoluzione e domma», a.c., 47-49.

Si era cierto, como decía Hedley, que no había existido ninguna actuación de la Santa Sede, las insinuaciones de *La Civiltà* quedaban sin fundamento e incluso parecía que difundían una posición equivocada. La reacción de *La Civiltà* no se hizo esperar.

10. Decretos no publicados

Esta vez *La Civiltà* no publicó un artículo largo. Se limitó a un comentario de tres páginas titulado «Evolución y dogma. Erróneas informaciones de un inglés»[15]. Este nuevo escrito de Brandi se convirtió en otra fuente de datos para la historia.

La tarea de Brandi no era fácil. Él sabía que en la Santa Sede se habían tomado decisiones que no se habían publicado. La retractación de Leroy y la carta de Zahm a su traductor italiano habían sido provocadas por esas decisiones. Pero la Santa Sede no tenía intención de hacer públicas sus actuaciones en estos casos. Además, Brandi no conocía los hechos con detalle (veremos que publicó datos erróneos). Así pues, ¿cómo podía clarificar unos acontecimientos que no conocía bien en una revista muy prestigiosa, utilizando solamente datos de dominio público? Brandi se enfrentaba a este dilema.

La única referencia a la Santa Sede en todo este asunto estaba contenida en la carta de Zahm a Alfonso M. Galea, su traductor italiano, de fecha 16 de mayo de 1899. Brandi la aprovechó y escribió:

> «Que nuestro juicio sobre la obra de Zahm no era exagerado se pone de manifiesto por la declaración *(dichiarazione)* que él mismo, cuatro meses después, hizo pública *(fece di pubblica ragione)*. En este documento afirmaba haber sabido "de fuente segura que la *Santa Sede* era contraria a la ulterior difusión de su libro *Evolución y dogma*", y que por eso deseaba que "la obra fuese retirada de la circulación"» (75-76).

El dato se basaba en hechos ciertos, pero Brandi lo distorsionaba. Zahm no intentó hacer ninguna «declaración», y menos aún una declaración «pública». Escribió una carta privada a Galea, y

[15] ÍD., «Evoluzione e domma. Erronee informazioni di un inglese», a.c. En lo sucesivo se incluirán las referencias en el texto, indicando la página correspondiente.

consta que no quería que su contenido trascendiera. No sabemos cómo llegó a ser publicada por el periódico *La Gazzetta di Malta,* de donde la reprodujo *La Civiltà.* Dejando de lado las especulaciones, el caso es que Brandi convertía en declaración pública lo que era un escrito privado que intentaba ser confidencial. Con los datos que proporcionaba Brandi, el lector por fuerza concluía que Zahm, advertido por la Santa Sede, había hecho una declaración pública, cuando en realidad evitó por todos los medios retractarse públicamente, cosa que de hecho no hizo; no obstante, Brandi interpretaba la carta de Zahm como una especie de retractación. Es verdad que la Santa Sede había tomado una decisión contraria al libro de Zahm y parecía esperar su retractación pública. Pero lo cierto es que Zahm no la hizo. Brandi convirtió la carta a Galea en su sustituto.

A continuación, Brandi insinuaba claramente que Zahm había hecho esa declaración por indicación de las Congregaciones del Santo Oficio o del Índice:

> «Quien conoce las sabias normas prescritas por Benedicto XIV y observadas en todos los casos por las Congregaciones del Santo Oficio y del Índice; quien además conoce la praxis indulgente que siguen dichas Congregaciones en los casos particulares, o sea, cuando se trata de obras escritas por católicos que gozan de cierta fama, no tendrá dificultad para comprender toda la fuerza y el genuino significado teórico y práctico de la mencionada declaración [de Zahm]. Concretamente, tocó a la obra de Zahm la misma suerte que, cuatro años antes, le había correspondido a otra obra sobre el mismo tema escrita por el dominico padre Leroy. También él había defendido la teoría del origen del cuerpo humano a partir de un animal bruto; también su obra fue denunciada al Santo Oficio, y también él, a fin de evitar una censura pública, hizo una declaración pública según la cual "desautorizaba, retractaba y condenaba dicha teoría" y "quería retirar de la circulación, en cuanto le era posible, los ejemplares de su libro". En un caso como en el otro, la *Autoridad competente* que examinó las obras y las juzgó, y a cuyas órdenes Leroy y Zahm obedecieron, fue la autoridad del Tribunal Supremo de la Santa Sede» (76).

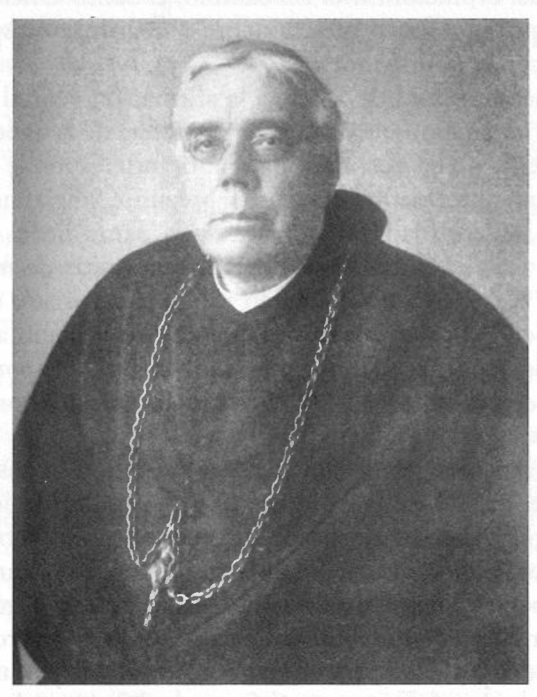
Los documentos del archivo muestran que las afirmaciones de Brandi son inexactas. Acabamos de ver que Zahm no hizo ninguna declaración pública: para adjudicar una declaración de ese tipo

a Zahm, Brandi se vio forzado a utilizar las palabras de Leroy añadiendo que Zahm hizo algo semejante. Por otra parte, ni la obra de Leroy ni la de Zahm fueron denunciadas al Santo Oficio, sino a la Congregación del Índice. Y la autoridad que dictaminó sobre ellas fue igualmente el Índice, no el Santo Oficio (que era el Tribunal Supremo de la Santa Sede). Estas inexactitudes son importantes, porque la actuación del Índice se limitaba generalmente a incluir publicaciones en la lista de libros prohibidos; sus decretos no mencionaban los motivos: quizás la publicación contenía herejías o errores, quizás solo doctrinas temerarias, tal vez solo era poco oportuna o podía causar algún escándalo en un momento determinado. Por ejemplo, en el caso de Zahm, como hemos visto, un aspecto que pesó negativamente cuando su libro fue juzgado en el Índice fue su insistencia en presentar a san Agustín y a santo Tomás como patronos del evolucionismo. En cambio, el Santo Oficio publicaba censuras que se referían directamente a doctrinas o aspectos relacionados con la fe o la moral.

Finalmente, Brandi se refiere a la afirmación central de Hedley: *La Civiltà* no cita ninguna actuación concreta de la Santa Sede porque realmente no ha existido ninguna. Brandi responde que Hedley ha sido mal informado: basta que pregunte oficialmente, como obispo, a la autoridad competente de la Santa Sede, y con toda seguridad recibirá noticias más detalladas, quizás de modo confidencial. Y *La Civiltà* no ha citado ninguna actuación concreta de la Santa Sede porque, como ya señaló en su artículo anterior: «la Santa Sede, por óptimas razones, no ha creído oportuno hasta ahora condenar *con un acto público* aquella teoría [el origen evolutivo del cuerpo de Adán]» (77).

Ahora sabemos, efectivamente, que tanto en el caso de Leroy como en el de Zahm, la Congregación del Índice decidió proscribir los libros respectivos, pero no quiso publicar los correspondientes decretos. Pidió, en cambio, a Leroy que se retractara, cosa que hizo, y esperaba una retractación de Zahm, que no llegó, y fue sustituida por la carta a su editor italiano. Este modo de proceder tenía la ventaja de que se evitaba un daño a los autores y a sus institutos religiosos, y además se conseguía frenar la difusión del evolucionismo aplicado al hombre sin comprometer oficialmente a la Santa

Sede. Pero no equivalía a un acto público. Y tenía el inconveniente de la falta de claridad. En efecto, la única fuente pública de donde se podía obtener información eran los artículos de Brandi en *La Civiltà Cattolica*, que se convirtieron en referencia obligada para los teólogos y los historiadores.



John Cuthbert Hedley, Reproducido de J. ANSELM WILSON, *The Life of Bishop Hedley* (Burns, Oates and Washbourne, Londres 1930).

Capítulo VII

FELICIDAD EN EL INFIERNO: ST. GEORGE J. MIVART

St. George Mivart es el autor más citado cuando se habla de las dificultades que el evolucionismo encontró en el cristianismo. Científico británico, en 1871 publicó un libro en el que aceptaba el evolucionismo, afirmaba que era compatible con el cristianismo y, al mismo tiempo, criticaba la importancia, exagerada en su opinión, que Darwin atribuía a la selección natural como factor explicativo de la evolución. Las objeciones eran importantes, hasta el punto que Darwin se ocupó detenidamente de ellas en un capítulo nuevo que introdujo en la sexta edición de *El origen de las especies*[1].

Mivart aceptaba que la evolución se extendía hasta la formación del cuerpo humano. Era el punto más controvertido desde la perspectiva religiosa. Sin embargo, su libro nunca fue censurado por las autoridades de la Iglesia.

Las relaciones de Mivart con la autoridad eclesiástica fueron excelentes durante casi toda su vida. Pero en los últimos años se deterioraron. En primer lugar cuando publicó tres artículos en los que sostenía que las penas del infierno no eran eternas; esos artículos fueron incluidos en el *Índice de libros prohibidos.* Mivart aceptó el dictamen de la Congregación. Posteriormente, sin embargo, se planteó conflictos cada vez mayores, publicó otros escritos que la autoridad eclesiástica inglesa juzgó inaceptables y fue requerido

[1] Acerca de la relación con Darwin y con el darwinismo, véase P. J. Vorzimmer, *Charles Darwin: The Years of Controversy. The Origin of Species and its Critics 1859-1882*, o.c., 225-251; D. L. Hull, *Darwin and His Critics…*, o.c., 225-230, 353-363. Una esclarecedora discusión acerca de «cómo Darwin resolvió el desafío de Mivart sobre los estados incipientes» (esto es, cómo puede un gran número de organismos sufrir una alteración adaptativa común, de modo que se produzca una descendencia modificada) se halla en S. J. Gould, *The Structure of Evolutionary* Theory, o.c., 1218-1224. Sin embargo, Gould cae en el conocido tópico de afirmar que Mivart fue excomulgado por sus ideas evolucionistas (ibíd., 1220).

para que firmara una profesión de fe católica. Ante su negativa, el cardenal Vaughan, que era su obispo, le prohibió recibir los sacramentos. Mivart murió poco después. Sus parientes pidieron que se le concediera sepultura eclesiástica, alegando que las últimas desavenencias fueron debidas a un serio deterioro de su salud.

Siempre se supo que la causa de los conflictos de Mivart no fue su defensa del evolucionismo. Los documentos del archivo arrojan nueva luz sobre el desarrollo de los hechos.

1. La génesis de las especies

St. George Jackson Mivart nació en Londres el 30 de noviembre de 1827[2]. Sus padres no eran católicos, sino evangelistas. En 1844 fue recibido en la Iglesia católica. Aunque inicialmente se interesó por el derecho, su afición por la ciencia le llevó a dedicarse a la biología. Estudió inicialmente, de modo privado, con George Waterhouse, entomólogo y correspondiente de Darwin, y con el anatomista Richard Owen. A principios de los años sesenta, cuando todavía se consideraba darwinista, estudió con Thomas H. Huxley, el gran defensor del darwinismo, y fue su ayudante en sus clases en la Escuela de Minas. Huxley y Owen apoyaron su candidatura para el puesto de profesor de Anatomía Comparada en la Escuela de Medicina del St. Mary's Hospital, donde enseñó hasta su jubilación en 1884. En 1867 fue elegido miembro de la Royal Society.

Alrededor de 1868 la investigación de Mivart acerca de la clasificación de los primates le llevó a aceptar que algunas clases y órdenes morfológicamente semejantes parecerían haberse originado independientemente unos de otros. Fue en esa época cuando, por razones religiosas e ideológicas, rechazó la selección natural. Mivart se sintió obligado a comunicarlo a su mentor:

> «Después de un largo y penoso periodo, y de mucha discusión y meditación mis ideas quedaron claras, y sentí que mi primer deber era ir directamente al profesor Huxley y comunicarle todo mi pensa-

[2] Hemos tomado muchos datos sobre Mivart de J. W. GRUBER, *A Conscience in Conflict. The Life of St. George Jackson Mivart*, o.c.

miento, mis sentimientos y mis intenciones sobre la cuestión sin la menor reserva, incluyendo lo que me parecía que debía hacer acerca del aspecto teológico de la cuestión. Nunca, antes o después, he tenido una experiencia más dolorosa que la me cayó encima en su estudio de la Escuela de Minas en aquel 15 de junio de 1869. Tan pronto como expuse claramente mi pensamiento, su actitud se transformó como nunca la había visto. Aun así, parecía más triste y sorprendido que otra cosa. Se mantuvo gentil y amable, mientras decía, con lástima pero con total firmeza, que nada une o separa a las personas tanto como las cuestiones de las que le había hablado»[3].

Hasta ese momento Mivart había mantenido una relación más que cordial con Darwin, expresándole su respeto y admiración en numerosas cartas. Sin embargo, tras exponer su postura, su comportamiento cambió ásperamente, como se manifiesta en una recensión de *El origen del hombre,* publicada en *The Quarterly Review* en julio de 1871. El punto crucial de la crítica de Mivart a Darwin era que las variaciones, que este presenta como pequeñas y continuas, eran en realidad grandes y discontinuas. La crítica de Mivart a la selección natural presenta dos fallos relacionados entre sí: una parte, supone que las variaciones de Darwin ocurrirían raramente sobre una base individual, en lugar de hallarse siempre presentes en la población; es decir, le resulta difícil pensar en términos de poblaciones. Por otra, considera las variaciones aleatorias y, por tanto, usando un término aparentemente tomado de la filosofía aristotélica, «accidentales». Pero, como Chauncey Wright señaló ya entonces en una atenta y detallada crítica filosófica, «esta clase de variaciones, esto es, las "diferencias individuales", constantes y comunes en una raza, pero que tienen distinto alcance en razas diferentes, o en la misma raza bajo circunstancias diversas, no pueden verse como accidentales en sentido propio en relación con las ventajas que de ellas derivan»[4].

Tras haber recibido una serie de cartas llenas de respeto, Darwin se sintió desconcertado frente a la animosidad de Mivart: «sin embargo, en *Q. Review* manifiesta el máximo desprecio y animosidad

[3] R. J. RICHARDS, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior,* o.c., 355.

[4] C. WRIGHT, «Review of "The Genesis of Species"»: *North American Review* 113 (1871) 63-103, citado por D. L. HULL, *Darwin and His Critics,* o.c., 398.

contra mí, y con una agudeza poco común dice las cosas más desagradables. Me convierte en la más arrogante y odiosa bestia que haya nunca existido. No consigo entenderlo: supongo que su excesiva beatería religiosa está en la raíz de esto. Por supuesto, es libre de despreciarme y de odiarme, pero ¿por qué tomarse todo ese trabajo para expresar algo más que amistad? Me ha mortificado realmente mucho»[5].

Mivart intentó sacar de los escritos de Darwin todo aquello que pareciera apoyar la idea de un límite en la variación dentro de un grupo. Por ejemplo, «la afirmación que las especies tienen, en las circunstancias ordinaria un límite definido a su variabilidad resulta ampliamente confirmada por hechos puestos de manifiesto por el celoso esfuerzo del mismo Mr. Darwin»[6]. La estrategia de Mivart consistía en citar a Darwin contra sí mismo, para mostrar la incoherencia interna de sus argumentos. Sin embargo, no podía evitar dar su propio «giro» a los datos presentados por aquel. Como observa Vorzimmer, «la misma tendencia a la variación [...] era vista como una manifestación de una fuerza interna, como parte del plan divino original de la creación. Del mismo modo sentía que la tendencia de muchos organismos a variar en la misma dirección era una evidencia de la acción de tal fuerza. Incluso la tendencia *continua* hacia la variación en la misma dirección —que había sido expuesta también por Darwin— le servía para apoyar tal interpretación»[7]. En el ensayo sobre *El origen del hombre* (1871) que publicó en *The Quarterly Review,* Mivart (que era uno de los responsables de haber presionado a Darwin para modificar sus opiniones sobre los mecanismos de la evolución), proclama: «Atribuir una posición subordinada a la "selección natural" significa abandonar virtualmente la teoría darwinista, pues la característica distintiva de esta teoría era la completa suficiencia de la "selección natural"». Esta recensión se convirtió en un elemento central del antidarwinismo religioso, aunque sus

[5] C. Darwin a J. D. Hooker (16-9-1871), citado por D. L. HULL, *Darwin and His Critics,* o.c., 353.

[6] St. G. MIVART, *On the Genesis of Species,* o.c., 116, citado por P. J. VORZIMMER, *Charles Darwin,* o.c., 231.

[7] P. J. VORZIMMER, *Charles Darwin,* o.c., 232.

pretensiones eran exageradas. La selección natural siguió siendo para Darwin el mecanismo primario [8].

En 1871 publicó un libro titulado *Sobre la génesis de las especies* en el cual, aceptando el evolucionismo, se oponía al papel central que Darwin concedía a la selección natural como motor de la evolución [9]. Esto le apartó de Darwin y Huxley, pero su reputación como biólogo no disminuyó, y el mismo Darwin se vio obligado a discutir las objeciones de Mivart, lo que hizo con cierta extensión en un nuevo capítulo añadido a la sexta edición de *El origen de las especies.* Mivart propuso una teoría alternativa, que llamó «génesis específica», según la cual las historias vivientes de los organismos se desarrollan dentro de un espectro limitado de variaciones, algo similar a las oscilaciones en un estado de equilibrio estable, ampliando al mundo orgánico en general los resultados estadísticos de Galton sobre el genio hereditario.

El libro de Mivart consta de doce capítulos. En el primero, afirma que el gran problema del origen de las diferentes clases de vivientes parece estar en camino de resolverse. Pero señala la existencia de dificultades. La primera de ellas es que casi nada se sabe sobre el desarrollo de los embriones individuales, y que, con mayor motivo, poco se puede saber sobre el origen de las especies. Era una observación realista que tenía en cuenta la inexistencia de la genética en aquella época. Se refiere también a las críticas contra el darwinismo, a veces poco acertadas, presentadas por algunos teólogos, y las atribuye en parte a la lógica reacción de los creyentes frente a los ataques que bastantes evolucionistas habían dirigido contra la teología. Señala además que no existe oposición entre creación y evolución, y que muchos notables pensadores cristianos aceptan ambas [10].

Los demás capítulos están dedicados a discusiones científicas, a excepción del 9, que trata sobre la evolución y la ética, donde Mivart muestra que la selección natural es insuficiente para explicar la moralidad, y el 12, titulado «Teología y evolución». Mivart

[8] Vorzimmer concluye: «Darwin nunca logró establecer o bien la necesidad o bien la suficiencia de la tesis de la selección natural» (ibíd., 248). Sobre este paso, véase D. L. HULL, *Darwin and His Critics,* o.c., 412.

[9] St. G. MIVART, Ibíd., 268-270.

[10] Ibíd., 1 y 24-31.

responde a las objeciones planteadas por Herbert Spencer contra la existencia de Dios, y a continuación distingue la creación en sentido primario o absoluto (origen absoluto de algo a partir de la nada) y derivado (algo es formado a partir de las potencialidades que Dios mismo ha puesto en la creación), y afirma que la pretendida oposición entre creación y evolución responde a un malentendido de esos sentidos. En realidad, la creación en sentido derivado exige la creación en sentido absoluto, contra la cual la ciencia no puede decir absolutamente nada[11].

Estas clarificaciones llevan a Mivart a afirmar que los cristianos son absolutamente libres para aceptar el evolucionismo. A pesar de tratarse de una teoría reciente, prosigue Mivart, se puede alegar que autores antiguos han aceptado la compatibilidad de la evolución con la teología, y lo ilustra con citas de san Agustín, santo Tomás de Aquino y Suárez. Así pretende mostrar que las autoridades teológicas más antiguas y venerables sustentan la creación derivativa, que se puede armonizar con todos los requisitos de la ciencia moderna[12]. Es un razonamiento que desarrollarán más adelante quienes, como John Zahm, siguieron la línea de Mivart.

Respecto a la finalidad, Mivart cita a Huxley, quien reconoce que existe una teleología que no viene afectada por la evolución: el mecanicismo y la finalidad no se oponen, y cuanto más se afirme que existen mecanismos determinados en la naturaleza, tanto más se puede también pensar que esos mecanismos responden a un plan previo[13]. A pesar de sus preocupaciones filosóficas, Mivart participaba plenamente en el consenso evolucionista. Como ha observado David Hull, «Mivart hubiera podido fácilmente llegar a ser darwinista. Sus opiniones acerca de la evolución no se diferencian en puntos importantes de muchos puntos claves darwinistas. Como Huxley, piensa que la evolución se daba a más saltos de los que pensaba Darwin. Como Gray, piensa que está dirigida. Y como muchos

[11] Ibíd., 268-270.

[12] Ibíd., 279-283. En una famosa respuesta a «Mr. Darwin's Critics» *(Contemporary Review* 18 [1871] 443-476), Thomas H. Huxley analizó algunos pasajes de Suárez con un estilo escolástico burlesco, y concluía, *contra* Mivart, que Suárez mantuvo una interpretación literal del Génesis. Véase R. J. RICHARDS, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior,* o.c., 227-228.

[13] St. G. MIVART, *On the Genesis of Species,* o.c., 291.

darwinistas, no piensa que la selección natural pueda hacer todo lo que Darwin afirmaba de ella»[14].

2. El origen del hombre: alma y cuerpo

En las últimas páginas del libro, Mivart aborda el problema del origen del hombre, y lo resuelve distinguiendo el nivel físico y el espiritual. Las ciencias naturales no pueden afirmar ni negar la existencia del alma espiritual. Y no hay ningún inconveniente en sostener que el cuerpo del primer hombre se formó a partir de otros organismos, aceptando al mismo tiempo que su alma fue creada inmediata y directamente por Dios, ya que es algo semejante a lo que sucede con la vida de cada nuevo ser humano.

> «De este modo encontramos una perfecta armonía en la doble naturaleza del hombre, pues la racionalidad hace uso de su animalidad y la subsume; su alma procede de una creación directa e inmediata, y su cuerpo es formado en un principio (y ahora en cada individuo concreto) mediante una creación secundaria o derivada, a través de las leyes naturales [...] Que la acción divina ha concurrido y concurre en esas leyes lo sabemos por deducción a partir de nuestras intuiciones primarias; y la ciencia física, si bien es incapaz de demostrar esa acción, es al menos igualmente impotente para mostrar que no existe [...] De este modo tenemos una verdadera reconciliación de ciencia y religión, en la cual cada una gana y ninguna pierde, siendo la una complementaria de la otra»[15].

Mivart recuerda que, en realidad, las teorías evolucionistas son muy antiguas, e incluso la idea de la selección natural fue expuesta por los oponentes de Aristóteles, tal como este mismo señala. En la conclusión del libro expresa el objetivo de su trabajo sobre el origen de las especies y afirma de nuevo que no existe oposición entre ciencia y religión:

> «El objetivo ha sido apoyar la doctrina según la cual esas especies han evolucionado por *leyes naturales* ordinarias (desconocidas en su

[14] D. L. HULL, «Darwinism as a Historical Entity: A Historiographical Proposal», a.c., 797.

[15] St. G. MIVART, *On the Genesis of Species*, o.c., 305.

mayor parte) controladas por la acción *subordinada* de la "Selección Natural", y al mismo tiempo recordar a algunos que no existe ni puede existir absolutamente nada en la ciencia física que les prohíba contemplar esas leyes naturales actuando con el concurso Divino y obedeciendo a un hágase *[fiat]* creativo originalmente impuesto sobre el Cosmos primitivo, "en el principio", por su Creador, su Sustentador, y su Señor» [16].

Al mismo tiempo, Mivart comenta ampliamente las grandes diferencias que existen, también en cuanto al cuerpo, entre el hombre y los animales superiores, y presenta los argumentos de Wallace, coautor con Darwin de la teoría de la selección natural, a favor de una creación especial también del cuerpo del hombre.

Mivart expuso y amplió sus ideas sobre la naturaleza humana y sobre el origen peculiar del ser humano en sus *Lecciones de la naturaleza* (1876) y en *Sobre la verdad* (1889), que viene a ser un tratado sistemático sobre aspectos de la filosofía cristiana y se presenta como el fruto de las reflexiones de toda una vida [17]. En el último capítulo de *Sobre la verdad* discute la evolución humana y explica sus mecanismos:

> «El origen de la especie humana debe pertenecer a una diferente categoría, ya que, como hemos visto, a pesar del extremadamente cercano parecido de la estructura humana y la estructura de los monos, el alma humana posee poderes de un tipo tan extremadamente diferente de los poseídos por cualquier otro ser del universo material, que merece ser distinguido por una denominación radicalmente distinta, la de "espíritu"» [18].

3. Nubes y claros

En atención a sus méritos, Mivart fue investido como doctor en filosofía por el papa Pío IX en 1876, y como doctor *honoris causa* en medicina por la Universidad de Lovaina en 1884. Produjo numerosos estudios de gran valor científico y artículos que fueron

[16] Ibíd., 306-307.

[17] St. G. MIVART, *Lessons from Nature as Manifested in Mind and Matter,* o.c., especialmente el capítulo 6, 128-191; ÍD., *On Truth. A Systematic Inquiry,* o.c.

[18] St. G. MIVART, *On Truth,* o.c., 527.

publicados en importantes revistas británicas y americanas. Pero también provocó enfrentamientos y discusiones. En el ámbito científico, sus críticas a Darwin y cómo fueron interpretadas provocaron la ruptura con Darwin y su círculo. Mivart creyó advertir que Darwin, en *El origen del hombre* de 1871, presentaba en nombre de la ciencia una imagen inaceptable del ser humano que conduciría a su degradación, y publicó una fuerte crítica que le apartó definitivamente de Darwin y Huxley en ese mismo año. Después de examinar con detalle ese proceso, Gruber concluye: «Las heridas abiertas por el ataque de Mivart contra Darwin, y a través de él contra sus amigos y discípulos, nunca cicatrizaron; continuaron enconándose a lo largo de toda la vida de quienes participaron. Hasta el día de su muerte, Mivart estuvo rodeado por la hostilidad, latente o abierta, del pequeño círculo que había rodeado a Darwin»[19].

En el ámbito teológico, *La génesis de las especies* de Mivart provocó un cálido aplauso en la recensión que le dedicó *The Dublin Review*[20]. El autor anónimo se felicitaba por el buen recibimiento que el libro había encontrado en la mayor parte de la prensa periódica, y entre quienes, como los de *The Dublin Review,* deseaban con toda el alma defender la revelación haciendo justicia, al mismo tiempo, a la ciencia. Aparte de dedicar grandes alabanzas al rigor de Mivart, destacaba que, al señalar que los científicos no pueden llegar con su propio método a demostrar o refutar nada en el ámbito sobrenatural o hiperfísico, Mivart estaba realizando una valiosa contribución a la auténtica ciencia. Y dejaba para el número siguiente de la revista el comentario sobre *El origen del hombre* de Darwin, que había sido publicado ese mismo año, pero después del libro de Mivart.

La reseña muestra que el evolucionismo era aceptado sin dificultad en ámbitos católicos. El autor elogia a Darwin como uno de los científicos más importantes de la época; sin embargo se lamenta de que este se oponga a la revelación y que, de modo absurdo, piense que la gente religiosa intenta acabar con él; afirma que la mayor parte de las cosas que Darwin pretende probar no tiene nada

[19] J. W. GRUBER, *A Conscience in Conflict,* o.c., 111.

[20] «"Notices of books": *On the genesis of Species,* by St. George Mivart, F.R.S. (Macmillan & Co., Londres 1871)»: *The Dublin Review* 16 (enero-julio 1871) 482-486.

que ver con el ateísmo e incluso podría ser positivamente útil a la revelación. Mivart acepta la evolución, pero sostiene que la selección natural debe ser complementada por la acción de otras leyes naturales que todavía no se han descubierto, y muestra que son ilegítimas las objeciones que se pretenden extraer de la evolución en contra de la religión.

Darwin aceptó que tal vez había exagerado la importancia de la selección natural, y señaló de modo inequívoco que este proceso no era el único mecanismo de la evolución. Por su parte, Mivart sugirió que una fuerza o tendencia interna sería un agente destacado, y posiblemente principal, de la evolución. El autor de la recensión dedica especial atención a exponer las críticas de Mivart a la selección natural. Finalmente dice que nada hay que objetar a las reflexiones de Mivart sobre evolución y teología, y promete tratar más ampliamente esta cuestión en otro artículo.

En efecto, la recensión del libro de Mivart se publicó en el número de enero-julio de 1871 de *The Dublin Review*, y en el ejemplar de julio-octubre apareció un artículo muy largo, también anónimo, sobre evolución y teología, que se presentaba como un comentario a cuatro libros: *El origen del hombre* de Darwin (1871), *Contribuciones a la teoría de la selección natural* de A. R. Wallace (1871), *El instinto; sus relaciones con la vida y la inteligencia* de Henry Joly (1870), y *La génesis de las especies* de Mivart (1871)[21]. En el nuevo artículo se proclamaba la ausencia de contradicción entre ciencia y fe cristiana, a pesar de las declaraciones de quienes utilizaban la evolución para plantear objeciones a la fe. Algunos aspectos se trataban con mayor detenimiento, y uno de ellos, clave en la discusión sobre el evolucionismo en aquella época, era el origen del cuerpo del primer hombre. A este tema está dedicada la segunda mitad del artículo.

El autor de la reseña sostiene que hay que elegir entre dos alternativas: o bien Dios creó de modo instantáneo el cuerpo del primer hombre y le infundió el alma, o bien infundió el alma humana a un animal previamente desarrollado. La tradición de los Santos Padres favorece la primera alternativa, aunque debe reconocerse que el

[21] «Evolución and Faith»: *The Dublin Review* 17 (julio-octubre 1871) 1-41.

aspecto que los Padres intentan subrayar es la especial dignidad del ser humano. El artículo concluye que debería aceptarse como doctrina católica que Adán comenzó su existencia como un hombre adulto; además, esto corresponde con el sentido natural y literal del Génesis, y con el de los fieles. Negarlo sería, al menos, temerario y peligroso. Se recuerda en nota que los teólogos consideran que una proposición es temeraria si se afirma sin suficiente fundamento, o si es contraria a la doctrina común de los Santos Padres o que contradice a la sentencia constante de los teólogos sin grave razón o fundamento de autoridad.

Mivart se inclina por la evolución, pero, al igual que el autor de *The Dublin Review,* sostiene claramente la espiritualidad del alma humana, creada e infundida por Dios. Este es el punto central de la discusión, señala la revista[22], que dedica la última parte del artículo, muy larga, a defender dicha espiritualidad. En este contexto, la coincidencia con Mivart es completa, y quizás eso explica por qué solo se refiere a él de modo positivo, valorando su crítica a Darwin y animándole a seguir refutando las ideas que este acababa de publicar sobre el ser humano[23].

En el siguiente número de *The Dublin Review,* enero-junio 1872, de nuevo en un escrito anónimo en la sección de libros, se vuelve sobre los mismos temas con motivo de un fuerte ataque de Huxley contra Mivart y de la respuesta de este[24]. La revista critica a Huxley y alaba a Mivart, a quien prodiga grandes elogios. Pero aprovecha para volver sobre el origen del cuerpo de Adán resumiendo lo que intentó transmitir en el artículo anterior: afirma de nuevo que el origen evolucionista es temerario, basándose no en la Escritura, sino en el consenso de la Tradición y de los teólogos, y advirtiendo de que se trata de una materia que, teniendo en cuenta el destino sobrenatural del ser humano, puede considerarse como perteneciente a la fe. Se añade que motivos semejantes llevan a admitir la peculiar formación de Eva a partir de Adán. Y se apunta

[22] Ibíd., 24.
[23] Ibíd., 39.
[24] «"Notices of books": *The Contemporary Review for November,* 1872, *and January,* 1872. Papers by Mr. Huxley and Mr. St. George Mivart»: *The Dublin Review* 18 (enero-julio 1872) 195-200.

que Mivart no debería tener dificultad en afirmar todo esto, ya que admite la posibilidad de milagros, y la formación inmediata del cuerpo de Adán por Dios requiere menos milagros que la infusión de un alma humana en un puro animal. Tanto el lenguaje como los argumentos utilizados dejan claro, sin embargo, que no se trata de una doctrina de fe definida.

4. La polémica con el obispo Hedley

Mivart tenía motivos para sentirse seguro en sus incursiones teológicas. Era considerado como un auténtico benefactor de la causa católica y había sido nombrado doctor en 1876 por el Papa en persona.

En su biografía de Mivart, Jacob Gruber presentó su desacuerdo final con las autoridades eclesiásticas como la culminación de un largo proceso, como si fuera imposible conciliar el espíritu científico y la fe religiosa, y esa tensión, que habría estado siempre presente en Mivart, finalmente hubiera explotado: sería un final lógico, y no una aberración debida a la enfermedad que Mivart sufrió en su última época[25]. Sin embargo, como Gruber mismo explica con detalle, Mivart dedicó gran parte de su vida a mostrar la inexistencia de la presunta oposición entre ciencia y cristianismo, y lo hizo de modo consciente y obteniendo resultados valiosos.

Entre 1885 y 1887, Mivart mantuvo una doble polémica,: con el reverendo Jeremiah Murphy y con el benedictino John Cuthbert Hedley, obispo de Newport. Murphy había afirmado que la evolución aplicada al ser humano no podía considerarse una opinión ortodoxa. Mivart publicó en 1885 y 1887, en la revista *Nineteenth Century,* dos artículos en donde hablaba de la libertad de los católicos ante las cuestiones científicas que aparecen en la Biblia. El obispo Hedley publicó en *The Dublin Review* un largo artículo criticando a Mivart e invitándole a rectificar[26]. Según Mivart, la historia de Galileo muestra que Dios ha encargado a los científicos, y no a los teólogos o tribunales eclesiásticos o a las congregaciones

[25] J. W. GRUBER, *A Conscience in Conflict,* o.c., especialmente 164-165, 188-189, 197-198, 213, 227-228.

[26] J. C. HEDLEY, «Dr. Mivart on Faith and Science», a.c., 401-419.

romanas, la clarificación de los hechos científicos, estén o no contenidos en las Escrituras. El obispo Hedley consideraba que esta afirmación era peligrosa debido a la parte de verdad que encierra, y precisaba las lecciones que la Iglesia podía extraer del caso Galileo y cuál es la actitud correcta que un católico debe adoptar ante los asuntos científicos a los que se refiere la Biblia. Reprochaba a Mivart que, en lugar de actuar con más sensatez, expusiera de modo desconsiderado una idea que tomada al pie de la letra y en su sentido más general, tal como la enunciaba Mivart, resultaba desconcertante e incorrecta.

Mivart respondió con una carta de ocho páginas al editor de la misma revista[27]. En la primera parte del escrito se refería a un artículo del reverendo Jeremiah Murphy, citado también por el obispo Hedley. Según Murphy, catolicismo y evolucionismo son incompatibles, en contra de lo que Mivart intentaba mostrar desde años atrás. Mivart aprovechaba la ocasión para lamentarse del daño que causa a los católicos la ignorancia de los sacerdotes en cuestiones científicas; apelaba a su experiencia y a su trabajo en ese ámbito y calificaba la posición de Murphy como «intolerablemente perniciosa». Murphy decía que no es necesario abandonar el sentido natural de la Escritura cuando habla de la creación del hombre, a menos que los evolucionistas muestren que hay razón suficiente para abandonarlo, y cerraba el camino para intentar probar que el evolucionismo es correcto. Mivart replicó: de que no sea necesario abandonarlo, no se sigue que se deba *prohibir* a otros abandonarlo.

> «De acuerdo con este punto de vista, un teólogo puede *insistir* en que una proposición sea creída mientras, al mismo tiempo, sostiene que quizás puede resultar que es falsa, proporcionándose a sí mismo, por decirlo de algún modo, una pequeña puerta trasera para deslizarse por allí en caso de que un impertinente evolucionista algún día le muestre que existe una *razón suficiente* para escapar. A mí me parece que esta posición es asquerosa, completamente escéptica, y llamativa por la indiferencia que manifiesta hacia la verdad»[28].

[27] St. G. MIVART, «Letter from Dr. Mivart on the Bishop of Newport's Article in our Last Number», a.c., 180-187.

[28] Ibíd., 182.

Volviendo a la crítica del obispo Hedley, Mivart afirma que lo que le movió a formular su idea a tumba abierta fue el enorme peligro que corren los cristianos preocupados por el evolucionismo cuando se encuentran con sacerdotes como Murphy. Es posible, añade, que desde el punto de vista del obispo su afirmación suene mal, pero teniendo en cuenta los argumentos de Murphy, se sintió obligado a decirlo. Con este tipo de personas, prosigue, el «silencio prudente» y la «protesta respetuosa» que le aconseja Hedley son inútiles.

Por lo demás, si bien Mivart replica a las diferentes críticas que había expresado el obispo Hedley, lo hace de modo respetuoso, desde la perspectiva de un católico y aduciendo argumentos. Nada hay en esa réplica que haga suponer que se podía producir una ruptura con las autoridades de la Iglesia. Mivart pretendía mostrar, precisamente, que sus ideas encajaban perfectamente dentro del ámbito católico.

En el mismo número de *The Dublin Review,* inmediatamente después de la carta de Mivart, se publicó una respuesta de dos páginas del obispo Hedley[29]. El obispo defiende al reverendo Murphy y precisa brevemente lo que, en su opinión, constituye el núcleo del asunto, llamando de nuevo a Mivart a la serenidad y a la prudencia. Es una respuesta serena que pretende clarificar la discusión, y que finaliza con un largo párrafo en el cual, dejando aparte algunas diferencias, elogia el trabajo de Mivart y concluye que este merece el agradecimiento de los católicos de habla inglesa por sus publicaciones en contra del materialismo y en defensa del espiritualismo.

5. La unanimidad de los teólogos

Los ataques de Mivart dejaban en mal lugar al reverendo Jeremiah Murphy, quien respondió con un artículo publicado en el mismo número de *The Dublin Review*[30]. Esta reseña tiene gran interés, porque expone de modo claro y ordenado el razonamiento que en aquellos momentos, y al menos hasta finales del siglo XIX,

[29] J. C. HEDLEY, «The Bishop of Newport's Rejoinder»: ibíd., 188-189.
[30] J. MURPHY, «Dr. Mivart on Faith and Science»: ibíd., 400-411.

utilizaban los teólogos católicos que se oponían al origen evolutivo del cuerpo humano.

En primer lugar, Murphy se pregunta si un cristiano puede asegurar que el cuerpo humano procede de la evolución, sin admitir una acción *inmediata* de Dios aparte de la creación de la materia y su cooperación en la evolución de potencias que Dios mismo colocó en la materia al crearla, y su respuesta es negativa. A continuación proporciona los argumentos a favor de su posición. Ante todo, afirma que es un artículo de fe, revelado en el Génesis y enseñado por la Iglesia, que Dios hizo al hombre; por tanto, cae dentro del ámbito de la Iglesia explicar, con certeza y sin error, el significado de esta verdad, y la enseñanza teológica respecto a ella debe tener tanto peso y valor como lo tiene con respecto a cualquier otra doctrina revelada. Y con objeto de determinar ese significado, ha acudido a los *lugares teológicos,* o sea, a las fuentes de donde toman sus recursos los teólogos católicos para probar sus tesis: la Sagrada Escritura y la Tradición.

Pero, como afirma el cardenal Mazzella (a quien cita Murphy), los teólogos, teniendo en cuenta la autoridad de la Sagrada Escritura, entendida tal como la interpretan unánimemente los Santos Padres, responden todos a una que el cuerpo del primer hombre fue formado mediante una acción directa e inmediata de Dios, distinta tanto de la creación primera de la materia como del concurso con el que Dios coopera con las acciones de las causas segundas. Si esta afirmación es correcta, prosigue Murphy, la aplicación de la evolución al hombre va contra la fe:

> «La narración revelada de la creación del hombre es clara y precisa y, si debe ser tomada literalmente, no queda ningún lugar para la evolución [...] Los Padres y los teólogos, que son quienes están mejor cualificados para interpretar tales textos, nos dicen, con la unanimidad más extraordinaria, que el sentido literal es el verdadero [...] el caso contra la evolución no descansa solo sobre el texto de la Escritura, sino sobre el significado que se le ha atribuido por una tradición constante e indiscutida [...] Y ¿qué base hay para contradecirla? La teoría de la evolución. Una teoría, sin embargo, que se confiesa que no está *demostrada,* y que ni siquiera es *demostrable,* sino que simplemente se la señala como "científicamente probable" por "analogía", "un guía engañoso"» [31].

[31] Ibíd., 407.

Murphy dice que, teniendo todo esto en su mente, escribió que no es necesario abandonar las afirmaciones de la Escritura sobre la creación del hombre. Mivart piensa que esa expresión es ridícula, por lo cual, añade Murphy, lo va a expresar de otro modo: «Tenemos razones muy poderosas —razones concluyentes— para asentir al significado literal de Génesis 2,7; pero no tenemos ninguna razón, o todo lo más una razón "engañosa", para abandonarlo; entonces yo digo: *no podemos abandonar razonablemente ese significado;* abandonarlo sería ir contra la razón, y también contra la fe» [32].

Murphy se refiere con cierta extensión a los Santos Padres y a los teólogos católicos para mostrar que son unánimes en su afirmación de la tesis expuesta, y concluye:

> «Tanto los Padres como los teólogos enseñan esa doctrina como parte del Divino depósito de la fe. Recurren a la Escritura para probarla, y así dejan constancia de su creencia en que esa doctrina está contenida en el texto sagrado [...] Esa tradición es evidencia de que la doctrina enseñada de ese modo es parte de la Palabra de Dios, de la fe Divina, infaliblemente verdadera. Los padres y los teólogos que he citado hasta ahora no sabían nada de la evolución. Lo concedo. Pero su enseñanza es una evidencia concluyente, aunque indirecta, contra ella [la evolución]. Porque enseñan que la creación del hombre fue una acción especial, diferente de la creación de la materia y de la operación de las leyes naturales. La evolución lo niega. Y por tanto, si los Padres y los teólogos enseñan verdaderamente —*y lo hacen*—, la evolución aplicada al hombre debe ser falsa. Pero el Dr. Elam dice que ahora, una vez que ha sido conocida la teoría de la evolución, "ha sido pesada en la balanza y se la ha encontrado insuficiente". Ha sido cuidadosamente estudiada y examinada por nuestros mejores teólogos modernos, y ha sido condenada formal y explícitamente por ellos como irreconciliable con la fe [...] Admito que algunos escritores recientes han sido citados como, al menos, tolerando la evolución. Bien, pienso que no hago ningún mal a esas autoridades y ciertamente no pretendo ofenderles si digo que no desequilibran la balanza de la enseñanza Católica contra esa doctrina» [33].

La conclusión del artículo de Murphy es inequívoca, y no podría ser más tajante: la evolución aplicada al hombre va contra la fe.

[32] Ibíd., 408.
[33] Ibíd., 409-410.

Igualmente inequívoca es la argumentación que le lleva a esa conclusión:

> «Tenemos por una parte un consenso de los Padres y teólogos enseñando la formación inmediata por Dios del cuerpo del primer hombre, y eso mediante una acción diferente de la creación de la materia y de Su cooperación con las leyes de la Naturaleza —una doctrina que es incompatible con la evolución aplicada al hombre—, y tenemos, por otra parte, una autoridad absolutamente cierta para sostener que tal consenso es una prueba concluyente de la verdad de la doctrina que se enseña de ese modo. Tal consenso es la voz del *Magisterio* ordinario de la Iglesia, y la doctrina que se enseña de ese modo es parte del depósito Divino de la fe, infaliblemente verdadero. Y como la teoría de la evolución aplicada al hombre contradice a esta doctrina, esa teoría es falsa, y va contra la fe. Ésa es la dificultad con que se enfrenta Mr. Mivart»[34].

El razonamiento de Murphy es claro y lineal. Aparentemente, colocaba a Mivart en frente del Magisterio de la Iglesia y en contra de la fe. Sin embargo, no todos veían las cosas así, ni siquiera en el ámbito católico. El editor de la católica *The Dublin Review* se creyó en la obligación de hacerlo notar, y añadió, al final del artículo de Murphy, una «Nota del Editor» cuya parte final merece ser transcrita:

> «Es cierto, tal como el padre Murphy lo señala acertadamente, que los teólogos generalmente enseñan la creación inmediata del cuerpo humano por Dios. Sin embargo, lo que nunca se ha clarificado suficientemente hasta ahora es si los teólogos enseñan esto como la creencia corriente y no cuestionada de su época y como su opinión propia, o si lo enseñan como una verdad revelada por Dios y que obliga la conciencia de todos los fieles. El problema no es si consideraban que su interpretación del Génesis era verdadera, sino si enseñaban esto como un artículo de fe. Nos aventuramos a pensar que esto todavía no se ha colocado fuera de toda duda».

Por tanto, el razonamiento de Murphy no fue considerado como definitivamente válido ni siquiera por el editor de la revista. Ocho años más tarde (1896), cuando se publicó el libro de John Zahm *Evolución y dogma*, que seguía la línea de Mivart, *The Dublin*

[34] Ibíd., 410-411.

Review reprodujo una recensión favorable del franciscano David Fleming, que trabajaba para el Santo Oficio en el Vaticano. Y cuando el libro de Zahm libro fue examinado en la Congregación del Índice después de dos años (1898), quedó claro que no existía ninguna doctrina establecida sobre el problema. En efecto, uno de los consultores pidió (y así quedó reflejado por escrito) que para clarificar el asunto se preguntara antes al Santo Oficio y después se actuara en consecuencia[35]. Y el consultor que realizó el informe sobre el libro de Zahm recogió todos los argumentos disponibles, incluidos los de Murphy, para mostrar que no se podía sostener la opinión de Zahm; pensaba que es doctrina católica afirmar que Dios ha formado inmediata y directamente a Adán a partir del limo de la tierra; también pensaba que el consentimiento unánime de los Santos Padres y de los teólogos escolásticos, en las cosas de fe y de costumbres, proporcionan testimonio cierto del dogma católico; y sin embargo, era consciente de que no podía aducir en contra del origen evolutivo del cuerpo humano más que unas pocas decisiones de concilios provinciales, y por eso recomendó que la Congregación del Índice condenara la proposición según la cual Dios formó el cuerpo de Adán no inmediatamente del limo de la tierra, sino a partir del cuerpo de un bruto antropomorfo que había preparado para que fuera producido por las fuerzas de la evolución natural a partir de la materia inferior[36]. Pero no hubo ninguna condena semejante.

La posición de Mivart sobre el origen evolutivo del cuerpo humano encontraba oposición, pero no se produjo hasta ese momento (1888) ninguna condena oficial por parte de la autoridad de la Iglesia. Al cabo de pocos años Mivart iba a afrontar la condena de un escrito suyo, pero el motivo no era el evolucionismo, sino el infierno.

[35] ACDF, Index, Diari, XXII, f.39r, 5 de agosto de 1898

[36] ACDF, Index, Protocolli, 1897-1899, f.180, 45, 51 y 53.

6. El evolucionismo y el infierno

La evolución biológica no se extiende hasta el infierno, y Mivart nunca pretendió nada semejante. Lo que afirmó es que el infierno es compatible con algún tipo de felicidad, y por eso fue condenado su escrito *Felicidad en el infierno,* que nada tenía que ver con la ciencia ni con la evolución. Sin embargo, esta condena de 1893 fue un momento significativo en la vida de Mivart.

Bajo el título *Felicidad en el infierno* se incluyen, en realidad, tres artículos de Mivart publicados en 1892 y 1893 en la revista *Nineteenth Century.* El primero lleva ese título y apareció en diciembre de 1892[37]. El objetivo de Mivart es claro: pretende explicar el infierno evitando los escollos que hacen que esa doctrina sea difícil de aceptar, posibilitando así que quienes se escandalizan de ella se puedan acercar a la Iglesia católica o no la abandonen. Pero no se ajusta a la enseñanza tradicional de la Iglesia, lo cual motivó que el obispo de Nottingham, Edward G. Bagshawe (oratoriano y nacido en Londres), escribiera ese mismo mes de diciembre una carta pastoral de quince páginas en la que salía al paso de las ideas de Mivart[38]. La misma revista publicó enseguida una respuesta muy crítica del jesuita Richard F. Clarke. Mivart replicó con otro amplio artículo sobre el mismo tema en febrero de 1893, y todavía publicó un tercero en el siguiente mes de abril[39].

En el primer artículo, Mivart intenta armonizar la doctrina cristiana sobre el infierno con la sensibilidad de la época moderna, tan ajena a toda crueldad y al castigo desproporcionado. Su conclusión es que la mayoría de los seres humanos son incapaces de cometer pecado mortal, y alcanzan después de su muerte un estado de felicidad natural de acuerdo con sus posibilidades e incluyendo un conocimiento y amor natural a Dios. Otra multitud sufre pruebas en la tierra y alcanza un estado futuro proporcional a sus méritos o deméritos, que puede igualar o no llegar a la felicidad natural ya

[37] St. G. Mivart, «Happiness in Hell. A Rejoinder», a.c., 899-919.

[38] E. G. Bagshawe, *A Pastoral Letter by Edward, Bishop of Nottingham...*, o.c.

[39] R. F. Clarke, «Happiness in Hell: A Reply», a.c., 83-92; St. G. Mivart, «The Happiness in Hell. A Rejoinder», a.c., 320-338; Íd., «Last Words on the Happiness in Hell. A Rejoinder», a.c., 637-651.

mencionada. Por fin, Dios ha proporcionado a cierto número de individuos facultades que les hacen capaces de unión sobrenatural con Él, privilegio que va junto con el riesgo de fallar; pero incluso los que fallen preferirán existir a no existir, y está permitido pensar que se dará un progreso eterno hacia arriba, aunque sin alcanzar nunca el estado sobrenatural que les resultaría repugnante: son dejados a sí mismos en las condiciones inferiores que libremente escogieron. En definitiva, en la vida futura nadie sufrirá la privación de la felicidad que pueda imaginar o desear o que es proporcional a su naturaleza y facultades, excepto por su elección consciente y deliberada. Por tanto, es posible hablar de una *felicidad en el infierno.* Mivart piensa que sus ideas son conformes a la enseñanza de la Iglesia y pertenecen al ámbito de interpretaciones legítimas dentro de la doctrina católica, y lamenta que en épocas pasadas se haya presentado el infierno de otra manera[40].

En el segundo artículo Mivart intenta explicar mejor sus ideas ante la crítica del jesuita Richard F. Clarke. Señala que no pretende establecer algo nuevo; es admitido por todos que en el infierno existe cierta felicidad, y solo intenta precisar de qué modo. Su idea central es que no pertenece a la fe que la aversión hacia Dios que sienten los condenados sea eterna, y que, por tanto, puede admitirse que se da una progresiva disminución de esa aversión hasta llegar a una positiva atracción, que no solo mitiga sus penas, sino que mejora mucho su condición moral y lleva consigo cierto grado de felicidad. Con un estilo brillante, Mivart afirma que las opiniones comunes entre los católicos de una época no representan necesariamente la enseñanza dogmática de la Iglesia. Su intención es ayudar a muchos que son ajenos a la Iglesia y buscan honestamente la verdad, y a otros que están en la Iglesia pero sufren inútilmente al pensar que lo que les dicta su buen sentido se opone a la fe católica. Según le comenta un experimentado sacerdote americano, un gran obstáculo para las conversiones en América es el rechazo moral de la doctrina del infierno tal como se enseña habitualmente. Mivart presenta su intento como un tercer paso en su trabajo apologético: el primero consistió en mostrar, con su *Génesis de las especies,* sus

[40] St. G. MIVART, «Happiness in Hell», a.c., 918-919.

Lecciones sobre la naturaleza y su artículo sobre Galileo, que no existe contradicción entre el cristianismo y la ciencia; el segundo trató de evidenciar que no existe contradicción entre la Iglesia y la crítica bíblica; ahora, con el tercero, pretende poner de manifiesto que no existe contradicción entre la ética y la enseñanza de la Iglesia sobre el infierno.

En el tercer artículo, Mivart se refiere a la carta pastoral del obispo de Nottingham. Dice que es impulsivo, y refiere una ocasión en que tuvo que tragarse una pastoral porque los católicos afectados apelaron a Roma y las autoridades vaticanas les dieron la razón. Mivart responde a las críticas del obispo y defiende con energía la libertad de los católicos en todo lo que no ha sido expresamente definido como perteneciente a la fe de la Iglesia. Cuando se publicó el tercer artículo en abril de 1893, los dos primeros ya habían sido denunciados al Santo Oficio de Roma.

7. El expediente del Santo Oficio

En el archivo del Santo Oficio, la documentación correspondiente se encuentra en la sección de Censura de Libros *(Censura Librorum),* año 1893, carpeta *Nottingham* (del nombre de la diócesis de donde partió la denuncia), apartado *sobre el escrito «Felicidad en el infierno» de George Mivart (sullo scritto «Felicità nell'Inferno» di George Mivart)*[41].

Los dos primeros artículos de Mivart fueron denunciados por el obispo de Nottingham a la Congregación para la Propaganda de la Fe (de la que dependían los católicos ingleses). Esa Congregación la transmitió al Santo Oficio[42]. La denuncia iba acompañada por una lista de proposiciones sospechosas extraídas de los artículos de Mivart.

En el expediente del Santo Oficio vemos que se encargó al padre Ludovico Hickey, calificador del Santo Oficio, que redactara un infor-

[41] Citaremos los escritos contenidos en esa carpeta como: «ACDF, S. Oficio, C.L. 1893, Mivart», añadiendo la identificación de la pieza de que se trate en cada caso.

[42] ACDF, S. Oficio, C.L. 1893, Mivart: carta del obispo de Nottingham a la Congregación para la Propagación de la Fe (24-2-1893).

me. Ese primer informe se imprimió y está fechado el 18 de marzo de 1893[43]. Al final del mismo se recogían en un sumario algunas proposiciones de Mivart que se consideraban sospechosas. Los consultores del Santo Oficio, en su reunión del 14 de abril de 1893, pidieron que se elaborara otro informe más completo en el que, además, se incluyeran en un sumario las proposiciones sospechosas, tanto en inglés como en italiano. En su segundo informe, fechado el 23 de mayo de 1893[44], Hickey advertía que, por error, las proposiciones sospechosas principales no se encontraban en la primera relación. Hickey menciona en su primer informe que la denuncia fue hecha por el obispo de Nottingham junto con el jesuita Richard F. Clarke[45]. Pone de relieve la gran repercusión de los escritos de Mivart, y en el segundo informe recoge al final una carta de Clarke, de 12 de mayo de 1893, al cardenal Vaughan, donde Clarke dice que Mivart ha escrito más sobre el infierno (el tercer artículo), añade que piensa responderle y pide que se acelere la sentencia porque, si tarda, será demasiado tarde para evitar el daño que hará al pueblo inglés[46].

En el sumario final del segundo informe de Hickey se recogen las proposiciones, extraídas de los dos primeros artículos de Mivart, que en la denuncia se juzgaban merecedoras de censura. Se distinguen dos grupos: el primero contiene las cinco proposiciones principales:

> «1. Es muy de notar que se puede creer que en el infierno puede darse cierta evolución, y realizarse un progreso y mejoramiento graduales en la condición de los condenados; sin embargo, nunca serán elevados a la felicidad sobrenatural, ya que los habitantes del infierno permanecerán para siempre en el infierno (artículo 1, p.916).
>
> 2. (En el infierno) también los que son pésimos juzgan que les es mejor existir que no existir, y no desean que cese su existencia, como muchos de los miserables en esta vida. De donde hay que pensar que padecen en el infierno menos que los que padecen las miserias de esta vida (artículo 1, p.915).

[43] Ibíd.: «Relazione del P. M. Ludovico Hickey, marzo 1893».

[44] Ibíd.: «Relazione 2.ª del P. M. Ludovico Hickey, giugno 1893».

[45] No hay que confundirlo con otro sacerdote, amigo de Mivart, que también suele citarse como R. F. Clarke, pero que es Robert F. Clarke y no era jesuita sino sacerdote secular. Mivart llama la atención sobre este punto en su segundo artículo, 321.

[46] ACDF, S. Oficio, C.L. 1893, Mivart: carta de R. F. Clarke al cardenal Vaugham (12-5-1893). Recogida también en: «Relazione 2.ª...», 16.

3. En cuanto a la multitud de aquellos a los que se inflige una condena también positiva, puede suceder no solo que no sean conscientes de su condición y se consuelen con la esperanza de un mejoramiento futuro, sino también, por lo que sabemos, nada prohíbe creer que en el infierno pueden experimentar alguna armonía con la condición de su inteligencia en cuanto que prepararon su estado en el infierno a través de su modo de obrar en la tierra. Puede suceder, por tanto, que los que están de acuerdo entre sí, adquieran para sí compañeros y con ellos, por así decirlo, abracen gustosamente sus cadenas, y posean eficazmente aquellos modos de obrar y deseos inferiores que eligieron para sí en esta vida y en los cuales experimentaron consuelo (artículo 1, p.912).

4. No es de fe que la aversión hacia Dios de los condenados sea eterna (artículo 2, p.325).

5. Me agrada la opinión según la cual junto con la evolución y mejora que he alabado, también cese poco a poco en los condenados la aversión hacia Dios, y finalmente tenga lugar una atracción positiva hacia Él. Es necesario que esta atracción no solo mitigue las penas, sino también, lo cual es de mucha mayor importancia, cambie su condición moral de modo admirable hacia mejor. Así como oponerse a lo que es óptimo y altísimo lleva consigo más o menos dolor, así ser atraído hacia aquello lleva consigo necesariamente algún grado de felicidad»[47].

Las proposiciones secundarias se refieren a otros aspectos. Por ejemplo, que los cultos paganos antiguos de algún modo eran buenos; que no hay por qué lamentarse de la llegada tardía del cristianismo o de la defección de muchos cristianos; que muchos pecados que de suyo son mortales, de hecho son veniales debido a circunstancias atenuantes; que la mayoría de los hombres son incapaces de pecado mortal y llegarán a una felicidad natural, y otra multitud llegará a un fin más o menos semejante en función de sus méritos o deméritos. A estas cosas se añade que, según Mivart, habría que decir: «Si la autoridad suprema [de la Iglesia] declara algo falso, que la ciencia física demuestra absolutamente ser verdadero, entonces nuestra fe es vana», y algo semejante con respecto a la crítica bíblica y a la ética[48].

En sus informes, Hickey comenta los puntos mencionados, subrayando bastantes inexactitudes teológicas. Al concluir el primero

[47] ACDF, S. Oficio, C.L. 1893, Mivart: «Relazione 2.ª…», 18-19.
[48] Ibíd., 20-21.

propone que los escritos de Mivart sean incluidos en el *Índice de libros prohibidos* y se sometan a un nuevo examen más profundo las proposiciones sospechosas [49]. Al final del segundo informe advierte que Mivart ha prestado auténticos beneficios a la Iglesia a través de sus escritos, pero no puede decirse esto en el campo de la teología, a pesar de su buena intención: tiene carencias serias tanto en la doctrina como en la forma de expresarse, y un amigo sincero le aconsejaría que dejara la teología a los teólogos [50].

Al final del segundo informe de Hickey se encuentra, además, una importante carta del cardenal Vaughan al Santo Oficio, fechada el 2 de mayo de 1893:

> Eminentísimo cardenal,
>
> He hablado con el señor Mivart, el cual dice que está dispuesto a imprimir un resumen de la doctrina sobre el infierno, tal como yo se lo sugiera. Afirma que tiene verdaderos deseos de servir a la Iglesia contra los racionalistas. Escribo esto a Su Eminencia en primer lugar para que sepa que el caso no es desesperado, y segundo, porque sé que algunos han escrito pidiendo con urgencia la condena. Una condena, si el interés de la Iglesia no la requiere, sería lamentable en el caso de que él confirme su voluntad de mantener (profesar) la fe verdadera. Si el asunto se trata en el Santo Oficio o en el Índice, ruego un retraso de dos o tres semanas, para ver qué hará en la línea que me ha expresado.
>
> Posdata. Añado que el caso Mivart se trató en la reunión de los obispos la segunda semana después de Pascua. Excepto dos que disentían, estábamos de acuerdo: 1. en no buscar la condena de Roma. 2. por ahora, no actuar como un solo cuerpo, sino dejar actuar a los obispos, cada uno en su diócesis, e instruir al propio clero sobre qué debería hacer en este caso» [51].

8. La condena y la reacción de Mivart

En el Santo Oficio no se procedió con prisas. El segundo informe de Hickey estaba fechado el 23 de mayo de 1893. A estas alturas Mivart ya había publicado su tercer artículo, del cual hay una

[49] ACDF, S. Oficio, C.L. 1893, Mivart: «Relazione 1.ª...», 12.
[50] ACDF, S. Oficio, C.L. 1893, Mivart: «Relazione 2.ª...», 17.
[51] Ibíd., 16-17. La carta original se encuentra también en la carpeta.

copia anotada en el expediente del Santo Oficio, lo cual indica que se revisó. El caso de Mivart no fue abordado en las reuniones del Santo Oficio hasta el mes de julio.

Se examinó, en primer lugar, en la reunión de los consultores que tuvo lugar el lunes 3 de julio de 1893. El asesor del Santo Oficio, Francesco Segna (que más tarde sería cardenal prefecto del Índice), anotó que los participantes en la reunión decidieron que los artículos en cuestión, incluyendo también el tercero (publicado por Mivart después de la denuncia de los dos primeros), fueran incluidos en el *Índice de libros prohibidos* mediante decreto de la feria IV (la reunión que los cardenales tenían los miércoles), y además que se escribiera al obispo para que lo comunicara al autor y le preguntara si quería aceptar la decisión para que la retractación pública figurase en el decreto de prohibición (lo cual se consideraba positivamente)[52].

Esa decisión tenía que ser ratificada en la reunión de los cardenales, que tuvo lugar en el edificio del Santo Oficio, el miércoles 19 de julio de 1893. Estaban presentes cinco cardenales miembros de la Congregación: Lucido Maria Parocchi, Gaetano Aloisi Masella, Teodolfo Mertel, Isidoro Verga y Camillo Mazzella (que, además, era todavía cardenal prefecto de la Congregación del Índice). También estaban el asesor y otros dos oficiales del Santo Oficio. Todos ellos participaron en la parte de la reunión que se llamaba «secreta». A la parte «pública» de la reunión asistieron las mismas personas y, además, el notario. En el libro de actas oficiales del Santo Oficio se anotó, como de costumbre, la fecha y el lugar de la asamblea, los asistentes y las decisiones. Se acordó incluir los escritos de Mivart en el *Índice de libros prohibidos* con decreto de fecha 19 de julio de 1893, y comunicar el dictamen a la Congregación del Índice, para ejecutar lo contenido en el decreto[53].

En efecto, el 21 de julio, el asesor del Santo Oficio, Francesco Segna, escribió al cardenal prefecto del Índice (el jesuita Mazzella, que había participado en la reunión del Santo Oficio), comunicando la decisión de los cardenales del Santo Oficio y añadiendo que

[52] ACDF, S. Oficio, C.L. 1893, Mivart: folio «Feria II die 3 julii 1893».
[53] ACDF, S. Oficio, Decreta, 1893, 19 de julio de 1893, 193, 195 y 198.

había sido aprobada por el Papa el día anterior[54]. La carta comienza: «En respuesta a la venerada nota de Su Eminencia Reverendísima de esta mañana», lo cual parece indicar que Mazzella, que conocía la decisión, recordó al asesor que debía comunicarla oficialmente a la Congregación del Índice, o sea, a él mismo (además, Segna escribió que la decisión había sido tomada «en la Congregación de ayer», cuando en realidad debía decir «de anteayer»). Segna también envió al Índice los escritos de Mivart y la carta pastoral del obispo de Nottingham[55].

En el Índice se había celebrado recientemente, el 14 de julio de 1893, una Congregación General de cardenales, en la que se decidió prohibir varios libros. En el correspondiente decreto se añadieron los tres artículos de Mivart con sus títulos y fechas, haciendo notar que habían sido prohibidos por el Santo Oficio con decreto fechado el 19 de julio de 1893. El decreto, firmado por el prefecto Mazzella con fecha 14 de julio (anterior al del Santo Oficio), se publicó el 24 de julio de 1893[56].

Desde el Vaticano informaron enseguida a Mivart, porque el 6 de agosto escribió a su amigo Edmund Bishop comunicándole la noticia y pidiéndole consejo. Mivart decía que había recibido la siguiente noticia auténtica, que él mismo entrecomillaba como textual:

> «Acabo de recibir la siguiente noticia, privada, pero completamente auténtica: "La *doctrina* de sus artículos no ha sido condenada. Puede sostener esas opiniones, pero no es oportuno difundirlas en las circunstancias actuales, teniendo en cuenta las malas reacciones a que han dado lugar. No recuerdo un caso en el que haya habido una mala reacción tan amplia. Prácticamente el significado de la condena es evitar que usted publique esos artículos aparte en forma de libro"»[57].

Efectivamente, el hecho de que un escrito se incluyera en el *Índice* no equivalía a la condena de proposiciones concretas: podía tratarse de un problema de inoportunidad. Es de suponer que la noticia que llegó a Mivart debía de provenir del cardenal Vaughan,

[54] ACDF, Index, Protocolli, 1891-1894, f.104.
[55] Ibíd., f.105.
[56] Ibíd., f.111; *Acta Sanctae Saedis* 26 (1893-1894) 59-60.
[57] J. W. GRUBER, *A Conscience in Conflict*, o.c., 185.

que era el encargado de preguntarle si quería manifestar su sumisión (a continuación se comprobará que así fue). Bishop le aconsejó sobre el modo en que podía manifestar su sumisión, y Mivart se lo agradeció en carta del 11 de agosto:

> «Te agradezco cordialmente tu admirable carta que trata ese tema (para mí muy importante) de manera tan exhaustiva. La leí dos veces y entonces me senté y escribí mi sumisión y la envié al cardenal, que, dicho sea de paso, ha sido muy amable personalmente en la manera como me ha escrito sobre este asunto. Estoy seguro de que estás en lo cierto y de que he actuado correctamente»[58].

En el archivo de la Congregación del Índice se encuentra la carta que Mivart escribió al cardenal Vaughan el 10 de agosto, un día antes de su carta a Bishop:

> «Hurstcote, Chilworth, Surrey
> 10 de agosto de 1893
> Mi Señor cardenal,
> En respuesta a la carta de Su Eminencia, tengo el gusto de pedir a Su Eminencia que tenga la amabilidad de transmitir a Roma, de mi parte, mi completa y *profunda (ex animo)* sumisión al reciente decreto de la Sagrada Congregación del Índice en referencia a mí.
> Tengo el honor de ser, Mi Señor cardenal, el afectuoso y fiel servidor de Su Eminencia
> St. George Mivart
> A Su Eminencia el cardenal Vaughan, arzobispo de Westminster»[59].

El 15 de agosto, el cardenal Vaughan envió al prefecto del Índice, cardenal Mazzella, la carta de Mivart, acompañada por el siguiente escrito:

> «Londres, 15 de agosto de 1893
> Muy Eminente Señor,
> Tengo el placer de adjuntarle una carta que he recibido del señor Mivart, que confío resultará satisfactoria. Ha estado sinceramente afligido al pensar que debía haber incurrido en censura. Creo que desea

[58] Ibíd.
[59] ACDF, Index, Protocolli, 1891-1894, f.107.

verdaderamente servir a la causa de la religión, aunque tiene una manera muy desafortunada de manifestar ese deseo. Pienso que no se aventurará nuevamente en asuntos de doctrina en los que es tan poco capaz de hablar con conocimiento y precisión.

Tengo el honor de ser, mi señor cardenal, su más humilde y obediente siervo

Herbert cardenal Vaughan»[60].

Como sucedía en tales casos, cuando el autor manifestaba su aceptación del dictamen, la Congregación del Índice lo hacía constar, mencionando expresamente esa sumisión en el siguiente decreto con la cláusula acostumbrada. Así sucedió en el caso de Mivart. En el decreto del viernes 8 de junio de 1894, publicado el 12 de junio de 1894, firmado por el nuevo cardenal prefecto del Índice, Serafino Vannutelli, y por el secretario Marcolino Cicognani, se menciona a Mivart y sus tres escritos seguidos de: «prohibidos por decreto del Santo Oficio del 12 de julio de 1893. El autor laudablemente se sometió y reprobó los opúsculos»[61].

Por el momento, ahí acabó todo. Pero da la impresión de que el asunto se cerró mal. Con su mejor voluntad e intentando que todo procediera con suavidad, el cardenal Vaughan puso las cosas, tanto a Mivart como al Vaticano, más fáciles de lo que en realidad eran, y Mivart actuó del mismo modo, de acuerdo con el consejo de su amigo Bishop. Mivart había experimentado cierta inquietud, pero las explicaciones y la actitud de Vaughan le habían tranquilizado. Aparentemente no había sucedido nada: solo era una cuestión de inoportunidad. La cosa podía haber quedado ahí. Mivart había prestado grandes servicios a la Iglesia en Inglaterra y se le reconocían; simplemente era preferible que no se metiera demasiado en problemas directamente teológicos. En la misma época, el obispo Bonomelli había visto cómo se incluía en el *Índice* un escrito suyo, lo aceptó, y siguió siendo obispo de Cremona durante muchos años más, hasta su muerte. Nadie pensaba tomar ninguna otra medida con Mivart.

60 Ibíd.

61 ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.31; *Acta Sanctae Saedis* 26 (1893-1894) 703-704.

9. Removiendo las aguas

Fue Mivart quien provocó el último conflicto. Según Gruber, fue una consecuencia del desarrollo lógico de los acontecimientos. Según los parientes de Mivart, se trató de una conducta anormal provocada por la grave enfermedad que le llevó a la tumba. Contemplando fríamente el asunto, da la impresión de que Mivart no llegó a asimilar la inclusión de sus artículos en el *Índice:* parecía que había ganado la batalla de la ciencia y de la Biblia, y ahora se encontraba, por primera vez, con una condena oficial, aunque se le aseguraba, y así era, que esa condena tenía un alcance muy limitado. Sea de ello lo que fuere, el hecho es que en 1899, cuando ya estaba gravemente enfermo, Mivart tuvo, por iniciativa propia y sin provocación externa, varias actuaciones que finalmente llevaron al cardenal Vaughan a prohibirle la recepción de los sacramentos hasta que se retractara.

El 29 de agosto de 1899, Mivart escribió al cardenal prefecto de la Congregación del Índice, el jesuita Andreas Steinhuber, sacando a relucir la condena de sus artículos en 1893. Se extrañaba de que, en una nueva edición del *Índice de libros prohibidos,* se encontraran todavía sus escritos. En realidad eso era lo normal: cuando el autor se sometía, así se hacía constar, pero la obra seguía en el *Índice.* Mivart lamentaba que ese asunto hubiera influido en su remoción como profesor en la Universidad de Lovaina, donde impartía clases desde 1890. Afirmaba que el Índice no tenía vigencia en Inglaterra, y preguntaba en un tono tenso por las circunstancias de la condena de sus escritos, amenazando con retirar su sumisión:

«29 de agosto de 1899
77 Inverness Terrace W
Londres

A Su Eminencia el cardenal Steinhuber: prefecto de la Sagrada Congregación del Índice

Mi Señor cardenal

Quizás Su Eminencia sepa que yo publiqué (en 1892 y 1893) algunos artículos sobre el infierno.

Pensé que mi objetivo al hacerlo (claramente declarado en el primer artículo) los haría merecedores de la aprobación de la autori-

dad. De hecho, sin embargo, fueron colocados rápidamente (en 1893) en el Índice, ¡y esto sin haberme comunicado nada!

Mi gran veneración hacia Su Santidad León XIII, y el hecho de que no se había condenado ninguna afirmación mía, me indujeron (tal como lo declaré en mi último artículo) a someterme al decreto.

Aunque (como Su Eminencia sabe) el Índice no tiene fuerza de autoridad en Inglaterra, me ha causado inconvenientes en Bélgica, llevándome a dimitir de mi puesto de profesor en la Universidad Católica de Lovaina.

También he oído últimamente que esos artículos han sido recientemente insertados en una nueva edición del Índice.

Es esto lo que ahora me mueve a dirigirme a Vuestra Eminencia.

Apenas necesito señalarle a usted, Mi Señor cardenal, que el modo en que mi condena (como la de otros) fue realizada, es un modo profundamente aborrecible para nosotros ingleses, también para los americanos y, ciertamente, para toda la gente de habla inglesa.

Por consiguiente, como inglés que siente tener una queja, yo me atrevo, con el respecto más profundo, a pedir que Su Eminencia —en su benévola bondad— responda a las siguientes preguntas:

(1) ¿Quién me acusó a la Sagrada Congregación?

(2) ¿Cuáles fueron los defectos imputados a mis escritos?

(3) ¿Se hizo algún informe sobre ellos, y en ese caso, quién lo hizo y qué dijo?

(4) ¿Qué materias en mis artículos decidieron a la Congregación a colocarlos en el Índice?

(5) ¿Qué razones llevaron a la Congregación a oponerse a esas materias y a condenar mis artículos?

(6) ¿Pueden ser mis artículos quitados del Índice ahora?

Sobre estos puntos yo (y otros católicos ingleses también) pienso que se me debería proporcionar información, y si no recibo respuestas me sentiré impulsado a retirar mi sometimiento.

Tengo el honor de ser

Mi Señor cardenal

el servidor más humilde y obediente de Su Eminencia

St George Mivart, F.R.S. etc.»

Ya hemos expuesto el material de archivo que, al cabo de más de un siglo, permite responder a las preguntas de Mivart. Entonces tuvo que contentarse con generalidades. El archivo del Índice conserva un borrador de respuesta a Mivart, con algunas tachaduras, en latín. Es una respuesta respetuosa y cortés, que dice así:

«St. George Mivart F.R.S.
77 Inverness Terrace
W. Londres
Muy distinguido Señor,

Es justo que no se niegue respuesta a la carta que envió recientemente (el pasado 29 de agosto) al Eminentísimo prefecto de la Sagrada Congregación del Índice.

En primer lugar debo comunicarle que los artículos que publicó sobre el infierno no fueron proscritos por la Sagrada Congregación del Índice, sino por la Congregación del Santo Oficio, aunque, como es costumbre, la proscripción fue promulgada por la Sagrada Congregación del Índice. De ahí deducirá fácilmente que la respuesta a las preguntas que formuló en su carta no incumbe al Índice sino al Santo Oficio. Se puede responder en general, sin embargo, que las Sagradas Congregaciones, al examinar y prohibir libros, proceden con máxima madurez, consejo y prudencia, acerca de lo cual Benedicto XIV prescribió sabiamente muchas cosas en la Constitución *Sollicita ac provida*. Por lo cual no puede suceder que los libros de los católicos se prohíban de modo temerario.

Debe saber también que las Sagradas Congregaciones no condenan a los autores, sino que solamente procuran que los libros, cuya lectura pudiera provocar daño a la integridad de la fe o de las costumbres, sean retirados de las manos de los fieles. En efecto, nadie duda que este derecho y deber, ciertamente grave, fue impuesto por Cristo mismo a la Sede Apostólica.

Respecto a lo que dice, que el Índice no tiene fuerza de ley en Inglaterra, quizás en algún momento podía ser dicho sin carecer de todo fundamento, pero hoy día, después de la constitución *Officiorum ac Munerum* del Sumo Pontífice León XIII, es completamente falso, ya que en ella se manda obedecer a los nuevos decretos "a los católicos de todo el mundo".

Por lo que se refiere a los motivos de la prohibición de sus comentarios, sería muy conveniente que consulte sobre la doctrina contenida en sus escritos a algún teólogo serio y docto, el cual le mostrará que las opiniones que enunció usted sobre materia teológica no se pueden conciliar con lo que la Iglesia Santa, columna y firmamento de la verdad, siempre enseñó y enseña sobre las penas del infierno.

Con la significación de plena observancia
Ilustrísimo Señor» [62].

Todo esto corresponde a la realidad. Pero difícilmente contentaría a Mivart, que se presentaba como una víctima que planteaba exigencias de estricta justicia.

[62] Ibíd., f.297 A.

En esas circunstancias, Mivart dio varios pasos que acabaron conduciéndole fuera de la Iglesia. El 17 de octubre de 1899, el periódico *The Times* publicó una extensa carta suya, a propósito del caso Dreyfus que conmocionó a la opinión pública mundial, en la que expresaba críticas muy duras contra los católicos franceses (especialmente los obispos), las congregaciones romanas y el Papa. Los juicios podrían ser compartidos o no por otros católicos, pero el tono empleado era de una crítica bastante desagradable. Para colmo, en enero de 1900 publicó dos artículos, en dos revistas diferentes, que contenían todo un conjunto de afirmaciones sobre lo que debería ser la Iglesia y de críticas sobre lo que era, que prácticamente sentenciaban el alejamiento de Mivart del catolicismo[63]. Según propia confesión, les dio un carácter fuertemente crítico para provocar una reacción clara, favorable o contraria.

La reacción, como era de esperar, fue contraria. El 6 de enero, la revista católica *The Tablet* publicó un artículo sin firmar que arremetía duramente contra Mivart. A partir de ahí surgió un vivo y rápido intercambio de cartas entre Mivart y el cardenal Vaughan, que empezó y acabó en enero de 1900[64].

10. Diálogo y condena

El 6 de enero Mivart respondió personalmente al cardenal Vaughan, como autoridad (real o supuesta) responsable de *The Tablet*, protestando contra el artículo, en concreto que se le criticara como *gentleman* británico, atribuyéndole cobardía y mentira. El 9 de enero, Vaughan le contestó que, como había impugnado en sus artículos las doctrinas más sagradas de la fe, se veía en el deber de saber si continuaba manteniendo la fe católica. Para comprobarlo, le adjuntaba una larga y explícita profesión de fe católica, pidiendo

[63] St. G. Mivart, «The Continuity of Catholicism», a.c., 51-72; Íd., «Some Recent Catholic Apologists», a.c., 24-44.

[64] Las cartas que se mencionan a continuación, además de ser publicadas en *The Times* por iniciativa de Mivart, fueron reunidas y publicadas, junto con la circular del cardenal Vaughan y los dos artículos de Mivart de 1900, en el opúsculo: *Under the Ban. Correspondence between Dr. St. George Mivart and Herbert Cardinal Vaughan* (Tucker, Nueva York 1900).

que se la devolviera firmada. La cuerda se estaba tensando y no era difícil pronosticar una ruptura.

El 11 de enero Mivart replicó pidiendo reparación por la ofensa que se le había infligido en *The Tablet,* y enumerando tres maneras en que aceptaría esa reparación. La cuerda estaba cada vez más tensa. El 12 de enero Vaughan respondió a Mivart que, con respecto a *The Tablet,* debía dirigirse a su editor, y que se seguía viendo en la obligación de pedirle que firmara la fórmula de fe que le había enviado.

En una nueva carta, fechada el 14 de enero, Mivart insistía en que el cardenal, como propietario de *The Tablet,* y como asunto que entraba en el ámbito de la ética ordinaria, debía ordenar a esa revista que reparara la ofensa que le había hecho, y que antes de que eso sucediera, él no podía dar ningún paso, dado que el órgano del cardenal *(The Tablet)* y, por tanto, el cardenal mismo le consideraban un cobarde y un mentiroso. El 16 de enero, Vaughan dirigió a Mivart un escrito muy breve, diciendo expresamente que, como obispo suyo, le daba una tercera y última oportunidad para que enviara firmada la profesión de fe; repetía que si tenía algo contra *The Tablet* debía dirigirse a su editor, y que le escribía exclusivamente como obispo suyo y guardián de la fe de su rebaño; y añadía que, si no se sometía mediante la firma de la profesión de fe, la ley de la Iglesia seguiría su curso.

Fechada en la fiesta de la Cátedra de San Pedro, que se celebra en la Iglesia católica el 18 de enero, el cardenal Vaughan envió la siguiente carta circular a los clérigos católicos de la diócesis de Westminster:

> «Noticia de Inhibición de Sacramentos
>
> Querido Reverendo Padre:
>
> El doctor St. George Mivart, en sus artículos titulados "La continuidad del catolicismo" y "Algunos apologistas recientes", publicados en *Nineteenth Century* y *The Fortnightly Review* en enero de 1900, ha declarado, o al menos ha parecido declarar, que está permitido a los católicos sostener ciertas herejías —acerca del nacimiento virginal de Nuestro Señor y la virginidad perpetua de la Santísima Virgen; la narración evangélica de la resurrección [de Cristo] y la inmunidad de incorrupción del cuerpo sagrado; la realidad y transmisión del pecado

original; la redención como real satisfacción por los pecados de los hombres; el castigo eterno de los condenados; la inspiración e integridad de la Sagrada Escritura; el derecho de la Iglesia católica para interpretar con autoridad el sentido de la Escritura; su perpetua retención de sus doctrinas en el mismo sentido; para no hablar de otras proposiciones falsas—. Habiendo hecho, por tanto, que su ortodoxia fuera sospechosa, y habiendo confirmado esta sospecha al no firmar, después de tres notificaciones, la adjunta profesión de fe que le ofrecí, ahora es mi deber adoptar una ulterior acción, y en consecuencia le prohíbo recibir los sacramentos, y prohíbo a mis sacerdotes administrárselos, hasta que pruebe su ortodoxia a satisfacción de su ordinario.

Créame, querido Reverendo Padre, su fiel y devoto servidor,

Herbert cardenal Vaughan

Arzobispo de Westminster»[65].

No se trataba propiamente de una excomunión, sino de la privación de los sacramentos.

Es difícil precisar cuándo llegó esa circular a los clérigos de la diócesis y cuándo se comunicó a Mivart. Quizás eso no sucediera antes de las siguientes cartas.

La correspondencia todavía continuó, aunque por poco tiempo. El 19 de enero, Mivart replicó con una larga carta en la que pedía a Vaughan que se pronunciara sobre un párrafo de la profesión de fe que hablaba de la ausencia de errores en la Biblia, y manifestaba sus dificultades para aceptarlo. El 21 de enero, Vaughan manifestaba su pesar por la enfermedad de Mivart; le hablaba de humildad y oración para aceptar la enseñanza de la Iglesia; le remitía a varios escritos para resolver sus dudas sobre el párrafo que aludía a la Sagrada Escritura, y añadía que quizás le resultaría más útil una conversación con el sacerdote doctor Clarke o con el jesuita padre F. Tyrell, porque ambos serían capaces de hacerse cargo de sus dificultades y de ayudarle.

El 23 de febrero, Mivart agradecía la última carta, y respondía extensamente. Citaba un pasaje de la reciente encíclica *Providentissimus Deus* (1893) donde el Papa hablaba de la ausencia de error en la Biblia; decía que eso le había causado una crisis y entonces había acudido a un buen amigo y excelente teólogo, cuyas refle-

[65] *Under the Ban*, o.c., 31-32.

xiones le habían ayudado mucho; pero añadía que últimamente había llegado a la conclusión de que la doctrina católica y la ciencia estaban fatalmente enfrentadas, de modo que nadie con un conocimiento ordinario podía estar en comunión con la Iglesia católica: concluía que el catolicismo ortodoxo es insostenible. Quizás debía haber permanecido en silencio, añadía, pero se veía en la obligación de iluminar a aquellos a los que anteriormente había influido para que aceptaran lo que ahora ve que es un error. Su enfermedad mortal le colocó en la necesidad de tomar una decisión. Entonces escribió sus artículos del modo más llamativo posible para provocar un pronunciamiento. Al llegar a este punto de su carta, Mivart dictaba su propia sentencia, ya que escribió textualmente: «Rechazo de modo categórico firmar la profesión de fe».

Vaughan todavía respondió a Mivart el 25 de enero, tratando la cuestión de la Sagrada Escritura. Como Mivart se había referido textualmente a un fragmento de la encíclica de 1893, Vaughan añadía otros pasajes que lo complementaban y resultaban necesarios para una interpretación correcta. Finalmente, aseguraba a Mivart que estaba dispuesto a hacer con alegría cualquier sacrificio si realmente podía ayudarle, y que dirigiría sus oraciones a Dios para que su gracia prevaleciera finalmente y le devolviera a la Iglesia. El 27 de enero, Mivart le escribió la última carta. Le reprochaba que se precipitó al enviar la circular a los sacerdotes, aunque estaba seguro de que lo hizo por sentido del deber, y reiteraba sus opiniones. La correspondencia se interrumpió. Mivart murió el 1 de abril.

11. Mivart, Vaughan y el Santo Oficio

En el Santo Oficio se seguían los problemas de Mivart y sus repercusiones entre los católicos ingleses. Las complicaciones del caso Mivart en 1899 encontraron eco inmediato. Consta que el cardenal Vaughan informó sobre los acontecimientos, e incluso consultó sobre la posible prohibición de sacramentos.

Monseñor Rafael Merry del Val, que todavía no era cardenal y que sería más adelante cardenal secretario de Estado, intervino en el caso. Aunque español de nacionalidad, había nacido en Londres,

estudió en un seminario inglés, tenía excelentes conexiones en el Reino Unido y era una persona de gran valía y muy respetada. Merry del Val redactó un informe sobre el caso Mivart [66], donde refería que ante la escandalosa retractación de Mivart, con la cual ha retirado la sumisión que había prestado a la condena de sus artículos relacionados con *Felicidad en el infierno,* la prensa de Londres y los anglicanos preguntan qué hará la Santa Sede. Sin duda esperan mostrar que en la Iglesia católica se tolera la misma falta de disciplina y diversidad de creencias que se toleran entre los protestantes para frenar las conversiones. En estas circunstancias, añade Merry del Val, el cardenal Vaughan escribe que desearía reunir una comisión de teólogos de su confianza para que estudien los escritos de Mivart y le informen, y después estaría dispuesto a enviar una circular al clero de su diócesis comunicando que Mivart no podrá recibir los sacramentos hasta que no muestre su arrepentimiento retractándose de sus errores. El cardenal pregunta si una acción suya enérgica en este sentido tendría todo el apoyo de la Santa Sede, siendo fácil prever protestas en la prensa inglesa. Merry del Val añade que el padre David Fleming, consultor del Santo Oficio, conoce íntimamente desde hace muchos años a Mivart, ha intentado apartarle del error, y podrá informar exactamente sobre él.

El consultor David Fleming escribió un informe manuscrito de cuatro páginas, en latín, titulado «Sobre el estado del catolicismo en Inglaterra» y fechado el 17 de noviembre de 1899 [67]. El tono es sereno, aunque informa sobre problemas serios. Fleming conoce de primera mano a las personas de que habla e incluso ha debido actuar en varias ocasiones de modo directo, y su conocimiento no se limita a aspectos superficiales. Se mencionan nombres concretos, y se dedica una especial atención a Mivart, que es criticado severamente. Después de descender a detalles muy personales, Fleming concluye que si Mivart apostata públicamente, se producirá un grave escándalo; pero señala que, en conciencia, le preocupa más el per-

[66] ACDF, S. Oficio, C.L. 1893, Mivart: R. Merry del Val, «Domanda del Cardinale Vaughan».

[67] Ibíd., David Fleming, «De Statu Rei Catholicae in Anglia», 17 de noviembre de 1899.

juicio que quiere causar a la Iglesia; y dice que todavía se está a tiempo de impedirlo. Fleming añade que como el cardenal Vaughan tiene miedo de tratar duramente a Mivart por el escándalo que se podría originar, el resultado es que este actúa impunemente con gran daño de las almas.

En su reunión del miércoles 22 de noviembre de 1899, los cardenales del Santo Oficio pidieron que se escuchara un informe de monseñor Merry del Val, y que después se imprimieran los de Fleming y de Merry del Val para estudiarlos. El 8 de diciembre se anotó que Merry del Val enviaría su informe[68]. Un documento de dos páginas escrito a máquina en enero de 1900, parece ser que por Merry del Val, informaba al Santo Oficio sobre los dos artículos publicados por Mivart en enero[69]. En primer lugar se refiere a «Algunos recientes apologistas católicos», publicado en *The Fortnightly Review*, en cuya parte final Mivart se refiere a sus escritos de 1892-1893 sobre *Felicidad en el infierno*, condenados por el Santo Oficio y el Índice. Desde entonces, sigue el informe, Mivart hizo un sometimiento muy discutible y evasivo, pero no se creyó oportuno insistir para obtener uno más explícito. Ahora señala lo siguiente: «En agosto escribí al cardenal Steinhuber, S. J., prefecto de la Congregación del Índice, para decirle que, puesto que mi artículo había sido de nuevo puesto en el Índice (en una nueva edición de esta publicación), si no recibía respuesta a algunas preguntas mías, me sentiría en el deber de retirar mi sometimiento. La respuesta que he recibido no ha respondido a aquellas preguntas, y por tanto retiro mi sometimiento».

En realidad, detrás de estas palabras se encontraba un malentendido: el sometimiento se solicitaba para hacerlo constar en descargo del autor cuyo escrito se condenaba, pero nada tenía que ver con retirar el escrito del *Índice*.

El informe proseguía afirmando que Mivart era famoso en Inglaterra, que compartía muchas ideas de los protestantes, que era considerado como el más distinguido representante de los escritores y científicos católicos, que la Santa Sede le había otorgado el título honorífico de doctor en filosofía. Y añadía:

[68] Ibíd., manuscritos de 22 de noviembre y 8 de diciembre de 1899.
[69] Ibíd., informe a máquina que comienza: «Nella importante Rivista inglese».

«Ahora me parece que es poco menos que incrédulo, aunque siempre busca pasar como católico y figura como tal [...] Después de la condena de sus artículos sobre el infierno, ha ido siempre más adelante en sus ideas liberales y ciertamente no ortodoxas, mostrándose siempre hostil a la Santa Sede.

[...] Lamentablemente Mivart goza de cierta simpatía y del apoyo de un grupo de eclesiásticos y de seglares católicos de la escuela liberal. Finalmente en este mes de enero de 1900, en la mencionada revista *Nineteenth Century,* Mivart ha escrito un artículo completamente escandaloso y blasfemo, donde intenta probar que la Iglesia ha progresado continuamente modificando sus dogmas de acuerdo con los tiempos, permaneciendo no obstante como la misma institución, y entre muchos otros errores gravísimos lleva a insinuar que con el tiempo la Iglesia podrá reconocer que san José era verdadero padre de Jesús. Si la Suprema [el Santo Oficio] quisiera tomar en consideración este artículo, se podría hacer una traducción exacta».

El miércoles 10 de enero de 1900, los cardenales del Santo Oficio tomaron varias determinaciones con respecto al caso de Mivart. Por una parte, decidieron transmitir al cardenal Vaugham que actuase de acuerdo con el criterio que le pareciera más oportuno: le dejaban, por tanto, completamente libre para decidir si prohibía a Mivart la recepción de los sacramentos. También resolvieron comunicar a la Congregación del Índice que en la siguiente edición del *Índice de libros prohibidos,* al referirse a la condena de los escritos de Mivart sobre el infierno, se suprimiera el añadido «El autor se sometió laudablemente y reprobó los opúsculos». Además, que monseñor Merry del Val tradujera al latín o al italiano el nuevo artículo de Mivart de cuya existencia había informado, para que fuera examinado por el Santo Oficio. Y por último, que se estudiara cómo se podía retirar a Mivart el título de doctor en filosofía que le había concedido la Santa Sede [70].

Cumpliendo con esas decisiones, el asesor del Santo Oficio escribió el 14 de enero al cardenal prefecto del Índice para comunicarle la decisión relativa al *Índice,* y en el Diario de la Congregación del Índice se dejó constancia de esa notificación (retirar en el *Índice* la cláusula «el autor se sometió laudablemente, etc.») [71].

[70] Ibíd., dos manuscritos sobre la reunión del 10 de enero de 1900.
[71] ACDF, Index, Protocolli, 1900-1902, f.2; Diari, XXII, 14 de enero de 1900, 58r.

Por su parte, el cardenal Vaughan envió a su clero la circular fechada el 18 de enero, prohibiendo a Mivart la recepción de sacramentos. Y Merry del Val tradujo al italiano su artículo «La continuidad del catolicismo»: se conserva en el expediente del Santo Oficio la versión italiana, de 32 páginas, que fue entregada al comisario del Santo Oficio el 8 de febrero [72].

Con fecha de 24 de marzo de 1900, se imprimió en el Santo Oficio un resumen de 14 páginas del artículo de Mivart «La continuidad del catolicismo», para estudiarlo, tal como se había decidido el 10 de enero [73]. Pero a pie de página se lee: «El señor George Mivart dejaba de vivir pocos meses después de la publicación del artículo denunciado». Sin embargo, el proceso provocado por el escrito ya había comenzado y seguía su curso.

El martes 14 de mayo, en la reunión de los consultores del Santo Oficio se examinó el nuevo caso y se decidió esperar, encargando nuevos informes a Fleming y Merry del Val. El 18 de enero de 1901, David Fleming firmó un folio escrito a mano, titulado «Sobre la causa del señor Mivart, ya difunto» [74]. Dice que no se le ocurre añadir nada a lo ya sabido, desde que el cardenal Vaughan excomulgó a Mivart por su obstinación en opiniones heréticas y por ese motivo se le negó la sepultura eclesiástica. Además, Vaughan redactó, junto con todos los obispos británicos, una carta en la que condenaban el «catolicismo liberal». En sus últimos dos artículos, Mivart repitió argumentaciones ya expuestas en otros, añadiendo más dificultades. También escribió mucho a favor del «americanismo» y de sus defensores. Concluye que, teniendo en cuenta que la cuestión bíblica debe ser examinada y que el Papa ya se ha pronunciado con respecto al americanismo, en su opinión no queda nada que hacer, más que animar al cardenal Vaughan y a los otros obispos por su fortaleza.

El 21 de enero de 1901, en un folio escrito a mano (parece que por el comisario del Santo Oficio), se dice que se lea el escrito de

[72] ACDF, S. Oficio, C.L., 1893, Mivart: «"La continuità del cattolicismo". Articolo scritto dal Dottor St. George Mivart nella Rivista *Nineteenth Century* (Gennaio 1900). Traduzione».

[73] Ibíd., «Sinossi di un articolo di Giorgio Mivart», abril 1900.

[74] Ibíd., D. Fleming, «De Causa D. Mivart iam defuncti», 27 de abril de 1901.

David Fleming y que, sin esperar el informe de Merry del Val, se proponga decidir que ya se ha hecho todo lo que había que hacer *(satis provisum)* o alguna cosa semejante. A continuación se lee que el sábado 27 de abril de 1901, la Congregación Particular (de los consultores) estuvo de acuerdo con la propuesta del padre comisario, o sea: *provisum.* Había acabado la actuación del Santo Oficio.

12. La condena de Mivart y el evolucionismo

El caso de Mivart se presenta frecuentemente como si estuviera centrado en el evolucionismo, dado que este autor destacó y fue especialmente conocido como defensor de la compatibilidad entre evolucionismo y cristianismo. Y teniendo en cuenta que Mivart acabó siendo condenado por la autoridad de la Iglesia, se concluye o se da por supuesto que la autoridad de la Iglesia condenó el evolucionismo.

Los datos ponen de manifiesto que hubo dos actuaciones de la Iglesia que afectaron a Mivart. La primera fue la inclusión en el *Índice de libros prohibidos,* en 1893, de sus tres artículos sobre el infierno, que no tenían nada que ver con la evolución ni con la ciencia. El mismo Mivart planteó expresamente ese asunto como algo distinto de sus batallas anteriores. Distinguió una primera batalla en defensa de la compatibilidad entre evolucionismo y cristianismo, que daba por ganada porque la autoridad no actuó. La segunda batalla se había centrado en la crítica bíblica, y ahí afirmaba que la Biblia contiene errores; Mivart la daba también por ganada porque tampoco fue censurado oficialmente por la autoridad. *Felicidad en el infierno* planteaba una tercera batalla relacionada con las anteriores pero diferente de ellas: Mivart intentaba mostrar que la doctrina católica no se oponía a la ética. En este caso invadió directamente el terreno teológico en un tema ajeno a la ciencia y chocó frontalmente con la autoridad, que actuó oficialmente por primera vez.

La segunda actuación oficial de la autoridad fue la prohibición de recibir sacramentos en 1900, pocos meses antes de morir. Estuvo provocada por Mivart, ya que él mismo afirmó que había adopta-

do deliberadamente un tono provocativo en sus últimos escritos para que la autoridad se viera forzada a actuar. Sus últimos escritos contenían un desafío serio a la doctrina y a la autoridad de la Iglesia en bastantes aspectos. La ciencia tenía algo que ver con todo ello, sobre todo en la cuestión bíblica, porque Mivart había llegado a la conclusión de que la Biblia y la doctrina católica no se podían reconciliar con la ciencia; pero otros católicos contemporáneos, tan serios como él y más expertos en teología, llegaron a la conclusión opuesta. Sin pretender juzgar la actitud final de Mivart, una cosa está clara: que esa postura no estaba determinada única ni principalmente por motivos científicos, y más en concreto, que el evolucionismo no ocupaba en ella un papel determinante.

Es significativo que el franciscano David Fleming, consultor del Santo Oficio, que fue tan duro en su informe sobre Mivart en la fase final del caso en 1899-1900, tres años antes, en 1896, había publicado en *The Dublin Review* una recensión favorable del libro de John Zahm *Evolución y dogma,* que seguía la línea de Mivart. Es evidente que los motivos que llevaban a Fleming a criticar muy severamente a Mivart y a proponer que se tomara una medida seria contra él no tenían nada que ver con el evolucionismo o la ciencia, que no se mencionan en los informes de Fleming.

En contra de lo que había defendido en público durante muchos años, Mivart concluyó que existía una oposición entre el catolicismo oficial y la ciencia, pero la autoridad de la Iglesia no actuó contra él en ningún momento por sus opiniones científicas. Sea lo que fuere de su estado de salud cuando publicó sus últimos artículos, en ellos se encuentran acusaciones contra las autoridades romanas, en un tono muy apasionado, que en ocasiones se apartan manifiestamente de la realidad. Afirma, por ejemplo, que en Roma se insistió a Leroy para que se retractara públicamente de sus convicciones bajo la amenaza de que, en caso contrario, su obra sería colocada en el *Índice;* Leroy se retractó, pero advirtió más tarde que su obra fue igualmente colocada en el catálogo. Y asegura que ha sabido esto acudiendo a la más cierta autoridad posible[75]. Pero eso es falso. Mivart proporciona otros datos equivocados o confusos en

[75] St. G. MIVART, «Some Recent Catholic Apologists», en *Under the Ban,* o.c., 52-53.

el mismo contexto, mezclando el evolucionismo con el americanismo, y ambos con el caso Galileo. Contempla la actuación de Roma como un nuevo caso Galileo, pero lo interpreta con una mezcla de datos ciertos, de equívocos históricos y de fuerte apasionamiento contra la Curia romana [76].

Se ha acusado al cardenal Vaughan de actuar precipitadamente, y a las autoridades vaticanas de apoyarle [77]. Quizás una actuación más flexible por parte de quines tenían potestad hubiera evitado un final que puede considerarse lamentable o inevitable, según los puntos de vista [78]. En todo caso, los datos de archivo manifiestan que el Santo Oficio actuó con su ritmo característico, siguiendo los pasos previsibles y estudiando en cada momento los problemas con la ayuda de informes elaborados expresamente por los expertos. El desenlace rápido de la controversia en enero de 1900 fue provocado deliberadamente por Mivart, tal como él mismo lo afirmó, ya que publicó una fuerte y provocativa crítica del catolicismo ante la cual no era posible que las autoridades de la Iglesia mirasen a otro lado. Mivart no manifestó tristeza ante el desenlace: por el contrario, afirmó que significaba su liberación.

13. Inglaterra y el Índice

El funcionamiento de las Congregaciones del Santo Oficio y del Índice no se caracterizaba por la prisa o la improvisación. Se seguían los reglamentos de modo escrupuloso. Una prueba de ello la proporciona el material de archivo que se refiere a la vigencia del *Índice de libros prohibidos* en Inglaterra.

Cuando Mivart escribió el 29 de agosto de 1899 al cardenal Steinhuber, prefecto de la Congregación del Índice, preguntando por los motivos de la condenación de sus artículos sobre el infierno, se le respondió que el proceso no lo llevó la Congregación del

[76] Ibíd., 51.
[77] J. D. ROOT, «The Final Apostasy of St. George Jackson Mivart», a.c., 15-17.
[78] En el artículo citado, Root parece considerarlo lamentable, mientras que el biógrafo Gruber lo presenta como inevitable, dando por sentado que es imposible compaginar ciencia y cristianismo.

Índice, sino la del Santo Oficio, porque fue allí donde llegó la denuncia. En su carta, Mivart afirmaba que el Índice no tenía vigencia en Inglaterra. Se le respondió que eso no era cierto. La respuesta no era improvisada. Existe en el archivo del Índice un estudio de dieciocho páginas titulado *Sobre la duda de si las reglas del Índice deben ser observadas en Inglaterra y cómo,* fechado el 8 de febrero de 1896[79], realizado por el consultor jesuita Franz Xaver Wernz[80], con dos apéndices: el primero es una carta de cuatro páginas del cardenal Herbert Vaughan, arzobispo de Westminster, fechada el 8 de octubre de 1895, y el segundo es un escrito de dos páginas, transmitido por el cardenal Vaughan, donde se recoge la opinión de un obispo inglés (no se dice quién), tal como la expresó en una carta privada a un sacerdote y en una carta a sus diocesanos[81].

El estudio se hizo a raíz de un informe del obispo de Nottingham (Inglaterra) sobre el estado de su diócesis. El informe fue enviado a la Congregación para la Propagación de la Fe, de la que entonces dependía la Iglesia católica en el Reino Unido. Esa Congregación remitió el asunto a la Congregación del Índice[82]. El obispo planteaba la duda sobre la observancia de las reglas del Índice en Inglaterra. Informaba que en todo el país, desde tiempo inmemorial, existía la costumbre de no mencionar ni enseñar ni observar las leyes de la Congregación del Índice. Decía no saber si se trataba de un abuso o más bien de una costumbre tolerada. Se preguntó al cardenal Vaughan, el cual opinó que no era oportuno insistir sobre las leyes del Índice en Inglaterra. Según Vaughan convenía insistir a los fieles en que debían abstenerse de leer aquello que reconocieran como peligroso para la fe; además sería útil que los obispos pudieran conceder los permisos necesarios sin recurrir a la Santa Sede; y también convendría simplificar las leyes sobre el Índice. El otro obispo inglés (no nombrado) proponía no insistir sobre las obligaciones del Índice y daba consejos, bastante matizados, sobre cómo proceder ante preguntas y dudas planteadas por los fieles.

79 ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.249.

80 Algunos años más tarde, el 8-9-1906, Wernz fue elegido general de los jesuitas. Nativo de Wurtemberg, era experto en derecho canónico.

81 ACDF, Index, Protocolli, 1894-1896, f.243.

82 Ibíd., f.241 y 242.

El consultor Wernz relata en su informe que vivió ocho años en Inglaterra y que allí se mezcla el Índice con fantasías ligadas a la Inquisición y a la tortura, pero opina que no hay motivo para negar que las leyes del Índice valen en ese país como en cualquier otro. Compara la situación británica con la de los Estados Unidos, Holanda y Alemania, donde obligan esas leyes. Afirma que pocos libros en inglés figuran en el Índice, y que en Inglaterra se leen pocos libros que no estén escritos en ese idioma. Tampoco hay que hacer caso del posible escándalo que pueden armar las revistas en el Reino Unido, porque esas situaciones suelen durar poco, solo hasta que encuentran nuevo material sensacionalista. Sin embargo, en cuanto a la puesta en práctica de las leyes del Índice, Wernz aconseja que no se haga de modo clamoroso, o solo por parte de un obispo, sino que los quince o dieciséis obispos ingleses se pongan de acuerdo en un modo práctico y uniforme de obrar; por ejemplo, tratando este tema en los seminarios y en encuentros de párrocos, dando ejemplo los sacerdotes en esta materia. También aconseja otorgar a los obispos ingleses la facultad de conceder permisos para leer libros prohibidos sin necesidad de recurrir a la Santa Sede, tal como se ha concedido a los obispos de los Estados Unidos, Alemania y Austria.

Por tanto, la afirmación de Mivart sobre la no obligatoriedad de las leyes del Índice en Inglaterra tenía cierta base, aunque no era exacta. Es lo que se lee en la carta de respuesta de la Congregación.

14. La excomunión que no existió y otras inexactitudes

No parece correcto afirmar que Mivart fue excomulgado. La decisión del cardenal Vaughan se titulaba «Noticia de Inhibición de Sacramentos», y era la siguiente: «le prohíbo recibir los sacramentos, y prohíbo a mis sacerdotes administrárselos, hasta que pruebe su ortodoxia a satisfacción de su ordinario».

Franz Xaver Wernz, a quien hemos encontrado como consultor del Índice y más tarde como general de los jesuitas, es autor de un tratado de derecho canónico que incluye una explicación de lo que es la excomunión, sus tipos y sus efectos, y está publicado en la época que nos interesa (es anterior al Código de Derecho Canónico

de 1917)[83]. Desde luego, la privación de los sacramentos era uno de los efectos principales de la excomunión, pero no se podía identificar con ella, que constituía una censura eclesiástica, y no solamente una pena, como la simple privación de los sacramentos. Lo que decidió el cardenal Vaughan no fue la separación de la comunión de los fieles católicos, que llevaba consigo la prohibición de participar en cualquier acción sagrada e incluso se extendía a acciones sociales externas. Alguien podría pensar que Mivart sufrió la llamada *excomunión menor,* por la que alguien quedaba privado de la recepción de los sacramentos. Pero la auténtica excomunión privaba, por ejemplo, de los sufragios comunes de la Iglesia, cosa que no sucedió en el caso de Mivart. En estos temas la Iglesia solo adopta una interpretación más estricta cuando consta claramente que se cumplen todas las condiciones exigidas por el derecho. Esto no sucede en nuestro caso. Teniendo en cuenta, además, que el cardenal Vaughan no habla de excomunión, no parece correcto decir que excomulgó a Mivart.

Ciertamente el equívoco no es fácil de evitar, porque para un laico la privación de los sacramentos es un efecto muy importante de la excomunión. Esto explica que incluso en un informe interior del Vaticano que ya se ha mencionado, el de David Fleming del 18 de enero de 1901 titulado «Sobre la causa del señor Mivart, ya difunto», se hable de excomunión, pero no por eso deja de ser impropio.

En el *Dictionary of National Biography* se dice que Mivart fue excomulgado[84]. Gruber titula el último capítulo de su biografía de Mivart «Excomunión», porque seguramente hubiera sido menos claro y sonoro titularlo «Privación de sacramentos». Sin embargo, en el artículo sobre Mivart escrito para la *New Catholic Encyclopedia* de 2002, Gruber no menciona la inexistente excomunión y, con toda objetividad, dice que Vaughan le denegó los sacramentos[85].

Las imprecisiones del libro de Gruber son importantes porque esta obra es una fuente de referencia habitual de donde se suelen

[83] F. X. WERNZ, *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium,* o.c., VI, 188-206.

[84] J. M. R., «Mivart, St. George Jackson», en L. STEPHEN - S. LEE (eds.), *The Dictionary of National Biography,* o.c., 1053.

[85] J. W. GRUBER, «Mivart, St. George Jackson», a.c., 747.

tomar datos sobre Mivart. Gruber atribuye la condena de sus escritos sobre el infierno a un decreto del Santo Oficio, y cuando reproduce a continuación el texto, salta a la vista que ha sido emitido por la Congregación del Índice. En este caso se dan algunas complejidades que excusan a Gruber, pero no cabe duda de que ha obtenido sus datos de segunda mano, de un artículo publicado en el Reino Unido, como él mismo indica[86]. Es patente que está familiarizado con las fuentes inglesas, en especial con los epistolarios, pero muestra un uso muy limitado de las fuentes católicas que, en el caso de Mivart, son importantes. Los datos del decreto mencionado no eran secretos y se encontraban en las publicaciones del Vaticano.

Gruber también se equivoca al describir hechos que afectan más directamente a la sustancia del caso. Así sucede cuando se refiere a la sumisión de Mivart al decreto del Índice en 1893 en tono muy trágico[87]. Hemos visto, en cambio, que las cartas de Mivart al cardenal Vaughan y la de este al cardenal Mazzella transmitiéndole la carta de Mivart, son completamente normales y no manifiestan, en absoluto, una tragedia personal.

Quizá el aspecto más desenfocado del libro de Gruber sea su tratamiento de la encíclica *Providentissimus Deus* de 1893 sobre la interpretación de la Sagrada Escritura. Incluye una cita textual para avalar que la encíclica insistía en un literalismo extremo con efectos devastadores para la ciencia, pero omite otros pasajes del mismo documento que darían una impresión muy diferente. Y a continuación afirma de modo tajante que esa nueva interpretación hacía que la conciliación entre ciencia y religión, tan trabajosamente elaborada por Mivart, se convirtiera en herejía, añadiendo que al cabo de pocos años la aserción de la infalibilidad de la Escritura condenó como errónea a la teoría de la evolución del cuerpo humano: Gruber cita para apoyarlo las retractaciones de Leroy, Zahm y Hedley[88]. Ciertamente esos tres casos se desarrollaron en los años siguientes a la mencionada encíclica, pero nada permite afirmar que su resultado negativo fuera una consecuencia del documento papal.

[86] Íd., *A Conscience in Conflict,* o.c., 184-185 y 246.
[87] Ibíd., 185-186 y 246.
[88] Ibíd., 186-188.

El caso de Caverni fue anterior a la *Providentissimus Deus* y su conclusión fue aún más negativa. Este punto es importante porque las afirmaciones de Gruber dan pie para pensar que la encíclica condenaba el evolucionismo aplicado al cuerpo del hombre [89], cosa completamente falsa: el texto no habla en ningún momento del evolucionismo ni del origen del hombre.

Cuando explica la condena de los artículos de Mivart sobre el infierno, Gruber critica al cardenal Vaughan, al que presenta con tonos siniestros, como alineado en posturas intransigentes y excesivamente preocupado por el dinero. Mivart sería la víctima de un cambio de orientación en la jerarquía católica. Sin embargo, como hemos visto, Vaughan escribió al Santo Oficio, el 2 de mayo de 1893, notificando que ha hablado con Mivart, el cual está dispuesto a obedecer y seguir en su línea de servicio a la Iglesia; añade que, aunque algunos han pedido la condena de Mivart, él aconseja que se evite si es posible y que se dé tiempo, y confirma que los obispos ingleses, excepto dos de ellos, son de la misma opinión [90]. La presentación de Gruber no se sostiene.

Según Gruber, el final de Mivart comenzó cuando, en 1899, comprobó que la nueva edición del *Índice de libros prohibidos* seguía incluyendo sus artículos sobre el infierno, y lleno de ansiedad escribió al prefecto del Índice pidiendo explicaciones, con objeto de conocer la posición de la Iglesia. Pero esto no tiene sentido. Si él mismo no lo sabía, cualquiera podía haberle explicado que la aceptación del decreto del Índice no significaba que sus escritos se iban a retirar, sino que se hacía constar que él había aceptado la condena, como en efecto sucedió. Gruber coloca este episodio en un contexto trágico, ya que, según dice, «fue en 1899 cuando las retractaciones forzadas de los evolucionistas católicos fueron conocidas» [91]. Pero ¿de quiénes se trata? Se supone que de Leroy, Zahm, Bonomelli y Hedley. Sin embargo, como hemos visto, la carta de retractación de Leroy fue publicada en *Le Monde* de París el 4 de marzo de 1895; la carta de Zahm a su traductor italiano fue publicada en

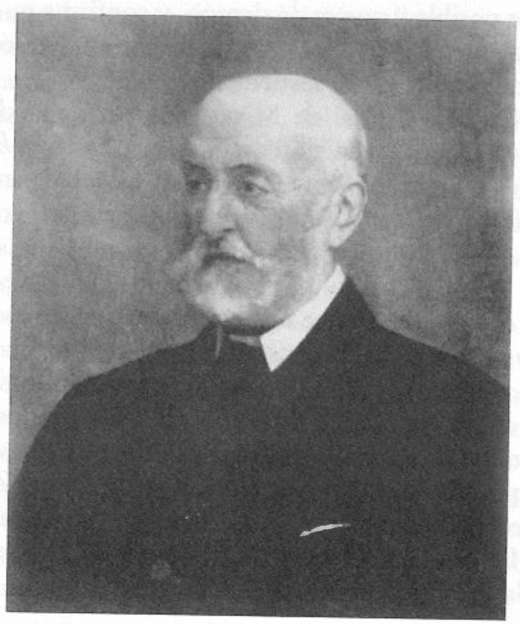
89 Así lo afirma John Hedley Brooke en su valioso libro *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, o.c., 309.

90 ACDF, S. Oficio, C.L. 1893, Mivart: «Relazione 2.ª...», 16-17.

91 J. W. GRUBER, *A Conscience in Conflict*, o.c., 191-192.

1899, pero no era una retractación formal; la carta de retractación de Bonomelli fue publicada en 1898, y aunque fue escrita para evitar posibles problemas, fue completamente espontánea; y no se puede decir en modo alguno que la carta de Hedley fuera forzada.

Ciertamente, la retractación de Leroy solo llegó a ser generalmente conocida cuando *La Civiltà Cattolica* la publicó a finales de 1898, pero no tiene sentido colocarla en esa fecha para hacer coincidir todas las presuntas retractaciones en el mismo momento. Por otra parte, la coincidencia de las declaraciones de Zahm y Bonomelli es completamente lógica porque los problemas de Bonomelli surgieron por sus alabanzas al libro de Zahm. Y los comentarios de Hedley fueron provocados por los artículos de *La Civiltà Cattolica* en esas fechas. Por tanto, la coincidencia no indica que en esos momentos tuvieran lugar acontecimientos especiales.



St. George Jackson Mivart. Reproducido de JACOB GRUBER, *Conscience in Conflict: The Life of St. George Jackson Mivart* (Temple University Publications by Columbia University Press, New York 1960; reimpresión, Greenwood Press, Westport, Conn., frontispicio).

CAPÍTULO VIII
BALANCE FINAL

Sería ilusorio buscar una conclusión unitaria o un resumen breve de los abundantes datos que se refieren a los seis casos que hemos examinado. Responden a circunstancias diferentes, y si existen relaciones entre ellos, eso no se debe a un plan preconcebido por parte de las autoridades de la Iglesia. Precisamente una de las conclusiones principales que pueden extraerse del estudio de los documentos del archivo es que en tres de los casos examinados (Bonomelli, Hedley y Mivart) no existió ninguna acción contra esos autores, ni tampoco ninguna decisión de las autoridades romanas, y que en los otros tres (Caverni, Leroy y Zahm) el Vaticano actuó respondiendo a denuncias que llegaron a la Congregación del Índice desde fuera. El Santo Oficio no intervino en ninguno de estos casos. Puede afirmarse que los hechos examinados no respondieron a una política de las autoridades romanas contra el evolucionismo.

Sin embargo, aunque los casos son muy diferentes, hay conexión entre ellos, y fueron relacionados en los artículos publicados por *La Civiltà Cattolica* entre 1898 y 1902. Es interesante considerar las semejanzas y diferencias que existieron entre ellos.

1. Semejanzas y diferencias

El libro de Caverni fue incluido en el *Índice* en 1878. De los seis casos, este es el único en que la Santa Sede condenó una obra por su defensa del evolucionismo y llevó a la práctica su decisión. Quizás porque Caverni no tenía quien le defendiera, ya que era sacerdote de la diócesis de Florencia y en la denuncia del libro estaba implicado su propio arzobispo. Esta condena tuvo lugar mucho antes de que fuera publicada en 1893 la encíclica *Providentissimus Deus* sobre la interpretación de la Sagrada Escritura, lo cual indica

que la posterior condena de otros libros evolucionistas no fue simplemente una consecuencia de esa encíclica. En cambio, el libro de Mivart fue publicado en 1871 y no fue objeto de ninguna censura eclesiástica, ni entonces ni posteriormente. Quizás influyeran las circunstancias de los autores: Caverni era sacerdote y publicó su libro en Italia, mientras que Mivart era un laico científico y publicó su libro en Inglaterra. Como hemos visto, incluso se planteaban dudas sobre la vigencia del *Índice* en ese país, donde la minoría católica más bien resultaba favorecida por el prestigio intelectual de Mivart. En cambio, la introducción de las ideas de Caverni encontró inmediata resistencia en Italia.

Los conflictos de Mivart con la autoridad eclesiástica no se debieron al evolucionismo. Fueron provocados por sus incursiones en teología que, en el choque último y definitivo, se presentaban como fuertes críticas a la Iglesia. Las reacciones de Caverni y Mivart fueron muy diferentes. El sacerdote Caverni asimiló la condena de su libro y no consta que se planteara más problemas; en cambio, parece que Mivart nunca aceptó la condena de sus escritos sobre el infierno y esto le llevó a agudizar su crisis definitiva. En ninguna de las actuaciones emprendidas existió una postura preconcebida por parte de las autoridades, que se limitaron a reaccionar frente a los problemas que les planteaban. Estos son los dos casos extremos: la condena expresa del libro de Caverni, y la ausencia total de condena del libro de Mivart.

Los casos de Leroy y Zahm son intermedios entre esos dos extremos. El libro de Leroy solo se tomó en cuenta después de que se hubiera publicado la segunda edición, y la denuncia partió de un francés que permanece en el anonimato. El examen del libro en la Congregación del Índice fue sumamente complejo. Está claro que no existía un criterio bien formado sobre la cuestión, puesto que el primer informe proponía que no se tomara ninguna medida. En las reuniones de la Congregación se consideró oportuno examinar los hechos con mayor detenimiento y, a pesar de que los dos nuevos informes que se produjeron eran más críticos, tampoco proponían claramente una condena. El cuarto informe, solicitado sobre la marcha, era el más negativo. La decisión de condenar el libro fue tomada por los cardenales del Índice, pero Leroy tenía buenos patronos:

era dominico y estos desempeñaban desde tiempo atrás un papel importante en la defensa de la doctrina católica, también a través de la Congregación del Índice, cuyo secretario era dominico. Cuando fue llamado a Roma, Leroy se alojó en la misma casa en que vivía el secretario de la Congregación, y con permiso expreso del Papa se le permitió leer uno de los informes que se habían manejado en el examen de su libro. Por consideración a Leroy y a los dominicos, la condena del libro no se llevó hasta el final: el correspondiente decreto no fue publicado y, por tanto, el título no fue incluido en el *Índice*. En cambio, se pidió a Leroy que se retractara públicamente, cosa que hizo mediante una carta publicada en el diario parisino *Le Monde*.

En efecto, Leroy se retractaba porque había sabido que su tesis, «examinada aquí, en Roma, por la autoridad competente, ha sido juzgada insostenible, sobre todo por lo que se refiere al cuerpo del hombre, por ser incompatible tanto con los textos de la Escritura Santa como con los principios de una sana filosofía». No se decía cuál era esa autoridad, pero no hacía falta mucha imaginación para suponerlo, aunque en teoría podía tratarse solamente de la autoridad de los dominicos. Por tanto, la carta no comprometía demasiado a la autoridad y tenía una ventaja adicional: expresaba el motivo de la censura, que no hubiera aparecido explícitamente si la Congregación hubiera publicado el decreto de condena. En definitiva, todos salían ganando. Leroy no tenía su libro condenado. La Congregación del Índice no publicó nada y era el propio Leroy quien daba a conocer, a título personal, que había habido una intervención de las autoridades en contra de su libro, lo cual bastaba para frenar a otros católicos que compartieran sus ideas.

En el caso de Zahm la denuncia provenía de un eclesiástico bien conocido, seguramente relacionado con el grupo «conservador» que en Roma y en los Estados Unidos combatió al mismo tiempo el evolucionismo y el «americanismo». El prestigio de que gozaba Zahm y el hecho de que su libro fuese traducido enseguida al italiano precipitaron los acontecimientos. Solo hizo falta un informe para condenar la obra. El documento fue elaborado por un dominico que ya había intervenido dos veces en el caso Leroy y era completamente desfavorable al evolucionismo. Las complicaciones, en este

caso, se produjeron después de la condena del libro. Zahm también contaba con buenos patronos: el superior general de su Congregación se movió muy bien en Roma y durante varios meses los influyentes eclesiásticos norteamericanos que patrocinaban el americanismo realizaron muchas gestiones en todos los niveles, llegando al Papa en persona. Zahm no quería, de ningún modo, retractarse porque lo consideraba como una victoria de sus adversarios (que también lo eran del americanismo). Finalmente la carta privada de Zahm a su traductor italiano fue presentada por *La Civiltà Cattolica* como un equivalente de retractación, ya que en ella Zahm escribió: «He sabido por una autoridad incuestionable que la Santa Sede se opone a la ulterior distribución de *Evolución y dogma,* y por tanto, le ruego que use toda su influencia para que el libro se retire del mercado».

Zahm quedó contento al ver que, por fin, ya no se le pedía una retractación y las gestiones de sus adversarios habían cesado. ¿Se dio cuenta de que su carta al traductor italiano había sido utilizada como una retractación? No podía prever que, durante décadas, ese breve escrito sería utilizado como evidencia de que la Santa Sede se oponía al evolucionismo que él defendía. Los que buscaban frenar las teorías evolucionistas también se dieron por satisfechos, ya que por vez primera constaba públicamente que la Santa Sede se oponía a esas ideas, sin que fuera necesaria la publicación de ningún documento oficial.

Los casos de Leroy y Zahm son semejantes: la condena del libro no se publicó (por tanto, no fue incluido en el *Índice),* a cambio de una retractación (Leroy) o de una carta que hacía sus veces (Zahm).

El caso del obispo Bonomelli es muy diferente porque no llegó a producirse un proceso en la Congregación del Índice. La rapidez con que publicó su carta de retractación lo evitó. Bonomelli veía con simpatía el evolucionismo, pero advertía sus limitaciones, y no estaba dispuesto a provocar un nuevo conflicto con la Santa Sede por ese tema: ya había tenido varios y le esperaban más en el futuro, pero por otros temas en los que se encontraba más comprometido. De nuevo, las autoridades no tuvieron que publicar nada para que se produjera esa retractación.

En el caso del obispo Hedley la Santa Sede no intervino, y ni siquiera se puede hablar propiamente de una retractación. Ciertamente

hubo una ligera marcha atrás, pero nada más. Por tanto, no tiene sentido presentarlo como un caso de condena ni de retractación. Lo más importante de los hechos es que provocaron los dos artículos de *La Civiltà Cattolica* que, con sus aciertos y sus limitaciones, han servido hasta la actualidad como fuente principal para determinar las actuaciones de la Santa Sede con respecto al evolucionismo.

2. ¿Hubo complot?

Los datos del archivo muestran que la autoridad romana se limitó a actuar frente a las denuncias que le llegaron. Parece demasiada coincidencia, sin embargo, que en la década de 1890 se produjeran varias retractaciones y otras actuaciones públicas en relación con el evolucionismo. Es un hecho que llama la atención y que exige una explicación.

En el caso de Mivart se tiende a considerar la encíclica *Providentissimus Deus,* sobre la interpretación de la Sagrada Escritura, publicada por el papa León XIII en 1893, como desencadenante del conflicto final. Es indudable que Mivart no asimiló su contenido. Pero también lo es que en la encíclica, junto a partes que subrayan la interpretación literal de la Biblia, se encuentran otras que dejan cierta libertad. De hecho, fue utilizada en informes internos de la Congregación del Índice con mucha moderación, y en ningún momento parece que fuera un argumento definitivo contra el evolucionismo. La encíclica no se puede considerar, como a veces se hace, como un punto de inflexión en la actitud de las autoridades de la Iglesia con respecto al evolucionismo: en realidad, no menciona el evolucionismo ni se refiere en ningún momento al origen del cuerpo humano. Esto no excluye que desempeñara algún papel en los casos posteriores a 1893, pero no parece tratarse de una influencia definitiva, y no debería olvidarse que la condena del libro de Caverni es muy anterior a la encíclica, y es el único caso en el que el libro fue realmente incluido en el *Índice.*

Barry Brundell afirma que a finales del siglo XIX se dio un cambio en la actitud de las autoridades romanas, y lo atribuye a la influencia de los jesuitas de *La Civiltà Cattolica.* Es forzoso estar de acuerdo con Brundell en que esos jesuitas desplegaron una activi-

dad muy fuerte en contra del evolucionismo. Pero esa actividad ya existía mucho antes de la década de 1890. Bastante tiempo atrás, *La Civiltà Cattolica* reaccionó fuertemente contra el libro de Caverni, y con ese motivo publicó una serie muy larga de artículos que atacaban el evolucionismo, durante varios años. Además, en contra de lo que dice Brundell, la oposición de los jesuitas a esa doctrina no se limitaba a Roma. Los jesuitas de la revista *Études Religieuses* de París mantuvieron fuertes polémicas con Leroy a raíz de la publicación de su libro. Si se quiere hablar de un plan o un complot contra el evolucionismo, habría que adjudicarlo a los jesuitas, al menos a los de *La Civiltà* en Roma y de *Études* en París. Sin embargo no se trataba de una confabulación secreta, sino de una campaña pública e intensa, que duró muchos años. No consta que existiera el tipo de maquinación que Brundell imagina, en la que los jesuitas de *La Civiltà* influirían directamente en las decisiones de la Congregación del Índice. Eso más bien resulta inimaginable: el archivo muestra quiénes elaboraron los informes y tomaron las decisiones, y no se encuentran huellas de complots.

La coincidencia de varios casos en las mismas fechas no es difícil de explicar. Los obispos Bonomelli y Hedley se vieron implicados en el evolucionismo porque publicaron comentarios al libro de Zahm: los tres casos, por tanto, coinciden en el tiempo. *La Civiltà Cattolica* aprovechó esas circunstancias para dar mayor publicidad a la retractación de Leroy, que se había producido varios años antes, pero era poco conocida: de este modo, coincidieron los cuatro casos.

Los artículos de *La Civiltà* crean la impresión de que en poco tiempo tuvieron lugar unos hechos que no habían sucedido nunca, pero eso no es cierto: la condena del libro de Caverni es muy anterior a las demás, el caso de Leroy es anterior al resto, y la actitud de reserva frente al evolucionismo fue una constante en las autoridades romanas durante muchos años.

3. Consenso e incertidumbres

Los documentos del archivo ponen de manifiesto que en las deliberaciones internas de la Congregación del Índice existía un

consenso casi generalizado en rechazar el evolucionismo, sobre todo cuando se aplicaba al origen del cuerpo humano. Pero es patente que en algunos casos existían incertidumbres. En el de Caverni hubo unanimidad en torno a la propuesta de Zigliara, tanto entre los consultores en la Congregación Preparatoria como entre los cardenales en la Congregación General. Pero no sucedió lo mismo años más tarde cuando se examinaron los libros de Leroy y Zahm.

En el caso de Leroy se dieron opiniones no solo diferentes, sino casi opuestas. En el primer informe, redactado poco después de que se publicara la encíclica *Providentissimus Deus,* Domenichelli admitía que era correcto afirmar que en los primeros capítulos del Génesis la Escritura usa un lenguaje figurado *al modo humano, para condescender* (como diría Dante) *con nuestro ingenio,* y que la cuestión de si la narración bíblica de la creación debe ser interpretada literal o alegóricamente queda abierta a la libre discusión de los teólogos. Además, Domenichelli recordaba que en la Congregación del Índice no se trata de juzgar el libro según los criterios de la ciencia, sino considerando únicamente las enseñanzas de la Iglesia, y mencionaba que muchos pensadores y teólogos católicos han aceptado la evolución como compatible con la fe católica, siempre que se pongan algunos límites, especialmente por lo que se refiere a la creación directa de cada alma humana por Dios. Por fin, en lo referente al origen del hombre, para Domenichelli la interpretación de Leroy es suficiente para refutar lo que el Concilio de Colonia quiso condenar, esto es, la formación del cuerpo del hombre por «transformaciones espontáneas». Domenichelli propone finalmente que no se tomen medidas contra Leroy y que si, por el contrario, parece oportuno actuar porque la teoría parece demasiado peligrosa, sería más eficaz y oportuno formular los errores y condenarlos con la censura adecuada, como otras veces ha hecho la Iglesia.

La sugerencia de Domenichelli no prosperó. A lo largo de los años que consideramos, las autoridades romanas no formularon ninguna condena explícita del evolucionismo como doctrina. Prevaleció, en cambio, una actitud más sutil que condujo, a través de informes más severos, a la condena del libro de Leroy, pero sin que se tradujera en decreto público.

En la primera Congregación General sobre el caso Leroy, los cardenales debatieron seriamente y concluyeron que se debía estudiar más a fondo el problema. El secretario Cicognani escribió en el Diario que se había llegado a la decisión «tras diversas argumentaciones sobre el tema y una grave discusión». Consta, por el memorándum que se conserva, que Cicognani inicialmente estaba de acuerdo con la propuesta de Domenichelli o, al menos, esperaba que sería aprobada.

A continuación se produjeron dos nuevos informes. En su dictamen, el consultor Fontana, recién nombrado obispo, no veía razones para condenar la posición de Leroy, pero le parecía peligrosa, por lo que el autor debería ser amonestado. Tripepi era más duro. Se apoyaba mucho en los argumentos del cardenal Mazzella y veía un peligro serio en la extensión de las ideas evolucionistas. Pero tampoco llegaba a conclusiones drásticas. Pensaba que era necesario tomar alguna medida debido al desconcierto y escándalo que se causa en los católicos que leen estas doctrinas nuevas y contrarias al sentido natural de la Sagrada Escritura y al peligro de que el mundo católico, preocupado por la ciencia moderna, ceda progresivamente en las verdades de la fe. Finalmente no proponía la prohibición, sino que se amonestara al autor y retirara los ejemplares de su libro.

Por el memorándum del secretario Cicognani sabemos que «la discusión sobre la obra del P. Leroy en la Congregación Preparatoria fue poderosa». Se trataba de la segunda Congregación Preparatoria, en la que debió de desempeñar un papel importante el consultor Buonpensiere, tal como se advierte por el endurecimiento de la conclusión (el libro debe ser condenado y el autor invitado a retractarse) y por el uso de los argumentos de Buonpensiere para justificarla.

El informe de Buonpensiere, consultor que también redactaría pocos años después el informe sobre el libro de Zahm, era completamente negativo. Según Buonpensiere, el evolucionismo no puede ser llamado ni siquiera *hipótesis:* es un simple *desideratum* del materialismo: «por consiguiente, es temeraria y anticristiana la osadía de quien pretenda compaginar el evolucionismo con la doctrina revelada». En la segunda Congregación General, el endurecimiento de la posición cristalizó finalmente. Todos los cardenales excepto uno

formularon la decisión que prevaleció: la proscripción del libro pero sin publicar el decreto, y pidiendo a Leroy la retractación pública.

Cuando el caso de Zahm llegó a la Congregación del Índice pocos años después, y a pesar de que fue Buonpensiere quien presentó de nuevo un informe completamente negativo, se plantearon nuevas incertidumbres. Por una parte, Buonpensiere propuso condenar expresamente «la proposición siguiente, u otra semejante, a saber: "Dios formó el cuerpo de Adán no inmediatamente del limo de la tierra, sino a partir del cuerpo de un bruto antropomorfo, que había preparado para que fuera producido por las fuerzas de la evolución natural a partir de la materia inferior"». Esa condena no tuvo lugar. En cambio, en la Congregación Preparatoria se produjo una notable disparidad de opiniones.

Más aún, el resumen de la Congregación Preparatoria comenzaba diciendo: «Teniendo en cuenta que [...] esa doctrina [del evolucionismo] no se opone a ningún dogma definido ni impugna la fe, tres se manifestaron a favor de que solamente se amoneste al Autor». Cinco proponían que se condenara la obra y se publicara el decreto porque esa doctrina «no concuerda con la sentencia de la Sagrada Escritura, ni con la doctrina de la Iglesia y de los Santos Padres y Teólogos». Uno propuso lo mismo teniendo en cuenta que «la Santa Sede ya manifestó su postura sobre esta doctrina al condenar la obra del padre Leroy». Finalmente, uno dijo «que no se condene ahora; mientras tanto se pregunte al Santo Oficio que califique y resuelva la duda: ¿Contradice el transformismo a la revelación divina? Después proceda contra el libro esta Sagrada Congregación».

Con respecto a la Congregación General, Cicognani escribió que «los Eminentísimos cardenales, previa una larga y seria discusión, decretaron la prohibición» del libro de Zahm. De nuevo encontramos una discusión seria, lo cual resulta lógico si se tiene en cuenta que, tal como queda patente, no existía unanimidad acerca de la calificación teológica que merecía el evolucionismo. Domenichelli propuso que se determinara esa calificación. Buonpensiere era partidario de una calificación concreta. Un consultor anónimo sugirió que se clarificara la cuestión preguntando al Santo Oficio. Pero la

Congregación del Índice no consideró necesario dar ninguno de estos pasos y tomó las decisiones que le parecieron más prudentes.

4. ¿Una condena continuada?

Brian W. Harrison ha interpretado algunos de los casos que hemos examinado utilizando los documentos del archivo del Santo Oficio. Sobre la actitud de las autoridades romanas con respecto al evolucionismo escribe:

> «De hecho existió un rechazo constante, aunque relativamente tranquilo, de la evolución humana por parte de la Sede de Pedro a lo largo de las tres últimas décadas del siglo XIX. Además de las censuras que se acaban de mencionar, Domenichelli y Tripepi, consultores del Santo Oficio, ambos afirman que la decisión antidarwiniana de los obispos alemanes en Colónia en 1860 fue "aprobada" por Roma, y es de suponer que así fue (aunque aparentemente se dio poca publicidad a esa aprobación, y su documentación puede muy bien estar esperando todavía que alguien la redescubra en otros archivos de la Congregación) [...] Es cierto que Roma no se embarcó precisamente en una vigorosa cruzada contra la evolución, como hicieron algunas denominaciones protestantes. Ninguna bula ni encíclica del Papa tronó contra las nuevas ideas, pero tampoco fueron condenados nunca Galileo o Copérnico por documentos de "peso pesado". También es cierto (vimos que el padre Tripepi lo lamenta indirectamente) que Roma permaneció silenciosa con respecto a algunos autores católicos que estaban propagando las mismas hipótesis evolucionistas que Leroy. Sin embargo, cuando obras concretas de ese tipo aterrizaban en los despachos del Santo Oficio, poniendo a la Congregación en la tesitura de hablar a favor o en contra, la decisión fue invariablemente negativa sin ninguna ambigüedad» [1].

Harrison tiene razón en su punto fundamental: las autoridades romanas rechazaron de modo constante el evolucionismo aplicado al cuerpo humano. También está en lo cierto cuando afirma que no se embarcaron en ninguna campaña sistemática ni ruidosa y que se limitaron a actuar sobre las denuncias que les llegaron. Una vez reconocidos estos dos puntos centrales, es conveniente precisar otros aspectos. Por una parte, Domenichelli y Tripepi no eran consultores

[1] B. W. HARRISON, «Early Vatican Responses to Evolutionist Theology», a.c., 9-10.

del Santo Oficio, sino de la Congregación del Índice. Harrison confunde sistemáticamente las dos congregaciones: dice que la denuncia de Leroy por parte de Chalmel llegó al Santo Oficio; presenta sus citas como tomadas de las Actas del Santo Oficio, y las reuniones y decisiones de la Congregación del Índice como reuniones y decisiones del Santo Oficio [2]. No menciona una sola vez a la Congregación del Índice, siendo así que todo lo que cita (absolutamente todo: personas, documentos, reuniones, decisiones) pertenece a la Congregación del Índice y nada (absolutamente nada) al Santo Oficio. Esto es importante. La función y categoría del Santo Oficio y de sus decisiones eran muy superiores a la misión, mucho más concreta y modesta, de la Congregación del Índice, que ordinariamente se limitaba a incluir publicaciones en el *Índice de libros prohibidos* sin especificar los motivos. La actuación de la Congregación del Índice tenía un alcance importante pero muy limitado. Además, solo en el caso de Caverni llegó hasta el final, incluyendo el libro en el *Índice:* en los otros casos ni siquiera llegó a publicar ningún documento.

En su libro clásico de 1932, Ernst C. Messenger dedicó un capítulo entero a examinar los hechos de que nos hemos ocupado, utilizando los pocos datos disponibles en aquellos momentos. Messenger concluye que en los casos de Leroy y Zahm, que son los que dieron lugar a actuaciones de alguna congregación de la Santa Sede (dice prudentemente que pudo tratarse del Santo Oficio o del Índice), se dieron «actos eclesiásticos privados», y extrae las siguientes consecuencias:

> «Sigue siendo verdad que, tal como lo reconoce incluso *La Civiltà, la Santa Sede no condenó la teoría en cuestión mediante un acto público,* y además se abstuvo deliberadamente de hacerlo "debido a las mejores razones". Los pasos que se dieron fueron privados, y *absolutamente nada acerca de ninguno de estos incidentes ha aparecido nunca en algún periódico oficial de la Santa Sede.*
>
> En segundo lugar, la acción emprendida se redujo a *individuos particulares.*
>
> Estos dos puntos son de la mayor importancia. Cuando la Santa Sede desea enseñar al mundo entero, el mundo entero es informado de ello. Y cuando la Santa Sede desea condenar definitivamente una

[2] Ibíd., 2, 6, 7, 8, 9, 10 y 11.

> doctrina particular, lo hace de modo inequívoco: un documento condenando la doctrina en cuestión es dirigido al mundo entero, o en cualquier caso es publicado en el órgano oficial de la Santa Sede» [3].

Un «acto eclesiástico privado» es una actuación eclesiástica oficial, dirigida a personas particulares (no a todos los cristianos) y en la que no se hace público ningún documento (no se publica nada en los medios oficiales de la Iglesia). En los casos de Leroy y Zahm, eso es lo que sucedió: la Congregación del Índice examinó el libro correspondiente, decidió condenarlo, lo comunicó privadamente a los autores a través de sus superiores religiosos, y conmutó la publicación del decreto por la retractación del autor a título personal (en el caso de Zahm, ni siquiera llegó a ser retractación). Fueron actuaciones oficiales de la Congregación del Índice, pero les faltaban los requisitos para ser consideradas como actos públicos. La Congregación deseaba frenar el evolucionismo, pero lo hizo de modo indirecto, sin que mediara ninguna actuación pública por su parte. Se pensó que era mejor para todos.

No se produjo, por tanto, una condena pública del evolucionismo. Harrison tiene razón cuando dice que Buonpensiere y Tripepi parecían desearla. Hemos visto que Buonpensiere, al final de uno de sus informes, incluso planteó una forma concreta para realizarla. Pero consta que su propuesta no prosperó.

También hemos visto que el único libro que fue incluido en el *Índice* fue el de Caverni, y que la Congregación del Índice deseaba que este caso sirviera como una «condena indirecta» del evolucionismo, pero no lo consiguió. Teniendo en cuenta que el decreto no especificaba los motivos de la prohibición y que el título del libro no contenía ninguna referencia al evolucionismo, la condena pasó casi desapercibida, e incluso en nuestra época se ha afirmado que se debió, en buena parte, a las críticas del mundo eclesiástico contenidas en el libro (motivo que, ciertamente, pudo influir en la denuncia y prohibición). Los libros se prohibían por razones muy variadas, frecuentemente circunstanciales: basta pensar en la con-

[3] E. C. MESSENGER, *Evolution and Theology...*, o.c., 237. Messenger explica en una nota la referencia a *algún periódico oficial de la Santa Sede:* «por ejemplo, los *Acta. La Civiltà* no es un órgano oficial en sentido canónico».

dena del opúsculo en el que el obispo Bonomelli proponía una solución muy semejante a la que finalmente se adoptó para las relaciones entre el Vaticano y el Estado italiano.

Es importante subrayar que en los casos examinados, todas las actuaciones relacionadas con el evolucionismo tuvieron como protagonista a la Congregación del Índice y no al Santo Oficio, que era la autoridad directamente doctrinal. *La Civiltà Cattolica* hizo suponer que las actuaciones derivaron del Santo Oficio y así se transmitió en los manuales de teología católica durante generaciones, distorsionando seriamente la realidad.

Los documentos del archivo muestran que existieron actuaciones de la Santa Sede contrarias al evolucionismo, y también que no se les quiso dar un carácter oficial público. Desde un punto de vista se podría decir que la Santa Sede no condenó el evolucionismo porque no existió ninguna condena oficial pública. Desde otra perspectiva se podría sostener que lo condenó, porque existieron condenas de libros evolucionistas, pero no se les dio carácter oficial público. La actitud era más bien adversa, pero se encontraba moderada por consideraciones de caridad con los interesados y sus instituciones, y probablemente también por la prudencia ante el futuro de los avances científicos. Esta prudencia hizo que quedara abierto cierto espacio de negociación en casos particulares.

5. Una política pragmática

Podría quizás decirse que la Santa Sede adoptó ante el evolucionismo una política pragmática. No era necesaria una intervención enérgica, puesto que los teólogos católicos se oponían de modo bastante unánime al evolucionismo, cuyos partidarios eran, por lo general, no católicos. Los defensores más ardientes del evolucionismo se presentaban con un fuerte aire combativo en contra de la religión, de modo que ni siquiera era necesario condenar expresamente sus obras: era patente que se colocaban frente a la Iglesia. Defendían no solo el evolucionismo como teoría biológica, sino una ideología que abarcaba toda la realidad humana, incluida la religión, y que suscitaba fácilmente el rechazo de los católicos.

El evolucionismo era visto por muchos teólogos católicos como una ideología de tipo materialista y agnóstico que pretendía basarse en una teoría científica carente de fundamento serio. Esa ideología parecía oponerse a la doctrina cristiana sobre la Sagrada Escritura, sobre la creación y la acción divina en el mundo, y sobre el ser humano. Existía un consenso generalizado entre los teólogos acerca de la doctrina católica, incluso sobre aspectos que, sin pertenecer expresamente a los dogmas de fe, se consideraban como estrechamente relacionados con ellos, y el evolucionismo, tal como era presentado por sus defensores más acérrimos, chocaba con dogmas de fe y con otros aspectos generalmente admitidos por los teólogos.

La interpretación literal de la Sagrada Escritura era uno de estos aspectos. A lo largo del siglo XIX, a medida que aumentaban los descubrimientos sobre civilizaciones antiguas, se planteaban problemas sobre el carácter literal e histórico de diversos pasajes de la Biblia. Se originó un problema de bastante envergadura, que duró largo tiempo, y que se conoce en el ámbito católico como «la cuestión bíblica». En 1893, la encíclica *Providentissimus Deus* del papa León XIII frenó las interpretaciones que parecían demasiado «liberales», aunque, al mismo tiempo, ofrecía pautas moderadas frente a los nuevos problemas. El evolucionismo planteaba desafíos directos por lo que se refiere a la narración de la creación contenida en el libro del Génesis, y sobre todo respecto a la intervención especial de Dios en la creación del cuerpo del primer hombre. Ciertamente existían en la tradición católica elementos suficientes para compaginar el evolucionismo con la Biblia, y no faltaron teólogos católicos que se propusieron resolver las dificultades. Sin embargo, por lo general prevalecía la actitud más rigurosa, que se fue suavizando durante el siglo XX.

El evolucionismo podía compaginarse con la creación y la actividad divina en el mundo utilizando la tradicional distinción entre Dios como «Causa Primera» de todo el ser de toda la realidad, y las «causas segundas» creadas que actúan de acuerdo con las leyes que Dios mismo ha impreso en la naturaleza. Es lo que hacían quienes defendían que el evolucionismo se podía compaginar con el cristianismo. Pero, también en este ámbito, prevalecían las perspectivas más estrictas. La creación especial de las especies parecía más con-

forme con la doctrina cristiana y con la tradición. Esto era especialmente patente cuando se trataba del origen del cuerpo del ser humano. También en este aspecto la posición católica se fue suavizando en el siglo XX.

El predominio de las actitudes más tradicionales probablemente se encuentre relacionado con las previsibles consecuencias que el evolucionismo podría tener con respecto a la doctrina católica, que podrían afectar no solo a los problemas recién mencionados, sino a otros. Por ejemplo, a la doctrina sobre el alma humana y sobre el pecado original. En las últimas décadas del siglo XIX existía un consenso generalizado entre los teólogos católicos en relación con estos temas. Quienes se enfrentaban al evolucionismo no podían dejar de advertir que si se admitía el evolucionismo, acabarían surgiendo problemas en esos ámbitos. Podía ser relativamente fácil compaginar evolucionismo y cristianismo admitiendo que la Sagrada Escritura no habla de ciencia, y utilizando la distinción entre «Causa Primera» y «causas segundas». Pero el asunto era más complejo cuando se planteaba cómo compaginar el evolucionismo con la existencia de un alma espiritual e inmortal en cada ser humano, y con la existencia de un pecado original cometido por una primera pareja y transmitido a todo el género humano por generación. Con toda probabilidad, esas dificultades se encontraban presentes en el rechazo frontal del evolucionismo en el siglo XIX. Los católicos que pretendían compaginar evolucionismo y cristianismo admitían la doctrina católica sobre el alma humana y sobre el pecado original, pero no era difícil advertir que el evolucionismo podía plantear problemas en esos ámbitos.

No es de extrañar que, en esas circunstancias, la posición de las autoridades romanas fuera más bien pragmática. Podría pensarse incluso que prefirieron evitar las condenas, utilizando, en cambio, procedimientos menos arriesgados, como una retractación personal que no comprometía directamente a la autoridad y, sin embargo, bastaba en aquellos momentos para frenar la difusión de las ideas evolucionistas. En una época en que un artículo de *La Civiltà Cattolica* podía ser tomado como autoridad para la teología, no era necesario adoptar medidas más severas que, además, podían parecer aventuradas.

6. Galileo y el evolucionismo

En efecto, la sombra de Galileo planeaba sobre el evolucionismo. Las autoridades romanas eran conscientes de que no deberían interferir con la ciencia. En el siglo XVII la ciencia moderna estaba solo comenzando a existir. Pero desde que se produjo la condena de Galileo en 1633 esto había cambiado. La publicación de los *Principia* de Newton en 1687 señaló la definitiva consolidación de un tipo de conocimiento que, desde entonces, había progresado de modo espectacular. Había que evitar todo lo que pudiera parecer un choque con la ciencia. Entre los logros de la revolución científica estaba el haber impuesto una actitud en la que el progreso y la sustitución de paradigmas por otros más precisos resultaba algo esperado. En este contexto, y teniendo en cuenta la omnipresente sombra del caso Galileo, apartarse de todo aquello que pudiera ser interpretado como contrario a la actividad científica era la única actitud prudente.

Para ello, la táctica más simple consistía en negar que el evolucionismo fuera auténtica ciencia. Esto fue afirmado repetidamente a lo largo de varias décadas a partir de 1859. En la batalla que libraron los jesuitas de *La Civiltà Cattolica* contra el evolucionismo, ese argumento ocupaba un lugar principal, hasta bien entrado el siglo XX. A los católicos que defendían la compatibilidad entre evolucionismo y cristianismo se les reprochaba que colocaran por encima de su fe una doctrina que, si bien se presentaba como científica, no era más que un cúmulo de falsedades carentes de todo fundamento serio.

Ciertamente, existían aspectos del evolucionismo que permanecían envueltos en el misterio más absoluto. Solo en el siglo XX el desarrollo de la genética permitió un análisis realista de la variación y la herencia, utilizando recursos de los que no se disponía en el siglo XIX. La edad de la Tierra era otro punto débil. No era difícil encontrar científicos de cierto prestigio que se sumaban a las críticas del evolucionismo en general, o del darwinismo más en concreto (la selección natural). Los teólogos católicos exigían que, antes de plantear problemas teológicos de gran envergadura, se examinara con sentido crítico una teoría que carecía de respetabilidad científica.

Es fácil comprobar la presencia de la sombra de Galileo en la valoración del evolucionismo, tanto por parte de los partidarios como de los críticos. Tal como hemos visto, Caverni citaba en su favor las ideas que Galileo había propuesto para interpretar la Escritura, subrayando que no es intención de la Escritura enseñarnos verdades científicas, sino mostrarnos el camino que lleva al cielo. En la relación escrita de la Congregación General en la que se examinó *Nuevos estudios de filosofía,* se preveía expresamente que se pondría el grito en el cielo contra la condena de Caverni, alegando el ejemplo de Galileo y señalando que la Congregación del Índice no es un tribunal competente para sentenciar sobre ciencia. Leroy decía que con la idea evolucionista sucedería como con la de Galileo: que después de haber alarmado inicialmente a los ortodoxos, se separará la verdad y las exageraciones de una y otra parte, y terminará por abrirse paso. Al examinar el libro de Leroy, Tripepi manifestaba no entender cómo Leroy comparaba el evolucionismo con el heliocentrismo, pues en el caso de Galileo, aunque hubiera algún error en el modo de presentar su teoría, esta encontraba apoyo en argumentos científicos y en muchos textos bien interpretados de la Escritura. Buonpensiere comentaba que en el proceso contra Galileo no hubo persistencia en la censura del sistema que defendía, y que la condena, más que a la sustancia de su afirmación, se refería al modo como él la defendía. Zahm pensaba que lo que frenaba la publicación del decreto de prohibición de su libro era el temor a que pudiera ser considerado como una condena de la evolución y su caso se relacionara con el de Galileo. Bonomelli decía que, así como las ideas de Galileo abrieron nuevos panoramas, lo mismo sucedería con el evolucionismo. En un sentido o en otro, siempre estaba presente la comparación del caso Galileo con los problemas planteados por el evolucionismo.

Una semejanza evidente entre los dos casos es que se trataba de teorías que no se encontraban firmemente asentadas en el ámbito científico. En el caso de Galileo en el siglo XVII, los once teólogos del Santo Oficio a los que se pidió su opinión comenzaron afirmando que se trataba de una teoría absurda; una vez que se admitía esto, era fácil desembarazarse de ella desde el punto de vista teológico. En el caso del evolucionismo en el siglo XIX, los teólogos presenta-

ban toda una serie de objeciones científicas, apoyadas en las citas y testimonio de científicos, para hacer notar que no era lógico utilizar esa base tan endeble para plantear problemas a la teología. En ambos casos, a medida que se fueron haciendo más fuertes los argumentos científicos, la resistencia teológica fue decreciendo.

Una diferencia notable entre los dos casos es que en el de Galileo las autoridades romanas procedieron de modo expeditivo, tanto en 1616 como en 1633. En 1616 ordenaron la suspensión del libro de Copérnico hasta que se introdujeran las modificaciones necesarias, que fueron aprobadas al cabo de cuatro años y consistían en unos ligeros cambios en el texto, para presentar como simple hipótesis la tesis del movimiento de la Tierra. En 1633 incluyeron el *Diálogo* de Galileo en el *Índice de libros prohibidos* y condenaron a su autor a reclusión domiciliaria. En las dos ocasiones las decisiones se tomaron de modo bastante rápido y no tuvo lugar una discusión serena y objetiva del heliocentrismo. En cambio, la oposición teológica al evolucionismo duró bastantes décadas y, a pesar de ser fuerte, no condujo a una condena pública de esta doctrina.

Los episodios más notables, los de Leroy y Zahm, se saldaron con una carta de retractación de Leroy y con otra de Zahm a su traductor italiano. Las autoridades romanas no tuvieron dificultad en condenar la obra de Leroy y la de Zahm, pero decidieron que esas condenas no se publicaran y se contentaron con que, a través de los autores de esos libros, se supiera que la Santa Sede se oponía a su difusión. En el caso de Caverni se publicó el decreto de prohibición de su libro, pero como este documento solo mencionaba el título, y en este no aparecía el evolucionismo, la condena tuvo poca o nula eficacia. Las deliberaciones y votaciones que tuvieron lugar en los casos estudiados muestran que en la Congregación del Índice prevalecía la oposición al evolucionismo, pero se daban notables diferencias en cuanto a su valoración. Generalmente se reconocía que no existía una toma de postura oficial del Magisterio de la Iglesia al respecto, e incluso se planteó consultar al Santo Oficio, la Congregación que tenía una fuerte autoridad doctrinal. Pero ni se pidió esa opinión, ni el Santo Oficio se pronunció.

Seguramente hubo otros motivos, pero también es muy probable que a la suavidad de las medidas adoptadas contribuyera el

deseo de no comprometer la autoridad de la Iglesia en un terreno relacionado con la ciencia. Por lo demás, el análisis de los seis casos muestra claramente que el desarrollo de los acontecimientos fue complejo: basta pensar en las múltiples deliberaciones de la Congregación del Índice relacionadas con Leroy, y en las largas gestiones que se hicieron en favor y en contra de Zahm, llegando hasta el máximo nivel de la autoridad, y con resultados que durante mucho tiempo fueron inciertos.

ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN
DE «SEIS CATÓLICOS EVOLUCIONISTAS»,
DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRIS-
TIANOS, EL DÍA 18 DE MARZO
DE 2010, FESTIVIDAD DE SAN CI-
CIRILO DE JERUSALÉN, OBIS-
PO Y DOCTOR DE LA IGLE-
SIA, EN LOS TALLERES
DE MFC ARTES GRÁ-
GRÁFICAS, ARRO-
YOMOLINOS,
MADRID